

AVERTISMENT

Citesc despre orientalism de un număr de ani, dar cea mai mare parte a accesiei cărți a fost scrisă între 1975 și 1976, perioada pe care am petrecut-o ca bursier la Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California. În acest mic și generos institut am avut norocul nu numai de a fi beneficiat de prezența agreabilă a mai multor colegi, dar și de ajutorul lui Joan Warmbrenn, Chris Hoth, Jane Kielsmeier, Preston Culter și al directorului centrului, Gardner Lindzey. Lista prietenilor, colegilor și studenților care au citit sau ascultat manuscrisul, parțial sau integral, este așa de lungă încât mă incurcă și acum, când manuscrisul devine, în sfârșit, o carte, probabil că-i incurcă și pe ei. Totuși, așa menționa cu recunoștință încurajările, întotdeauna bine-venite, ale lui Janet și Ibrahim Abu-Lughod, Noam Chomsky și Roger Owen, care au urmărit acest proiect de la începutul până la defnitiivarea lui. De asemenea, trebuie să mulțumesc, cu recunoștință, colegilor, prietenilor și studenților pentru interesul, ajutorul și spiritul critic manifestat față de diferite părți ale manuscrisului, deoarece întrebările și discuțiile lor au dat textului o acuratețe considerabilă. André Schiffrin și Jeanne Morton de la Pantheon Books au fost editorul și, respectiv, redactorul ideal, s-au chinut (pentru autor cel puțin, aceasta este expresia) să facă din manuscris un produs inteligent, instructiv și original. Mariam Said ne-a ajutat foarte mult prin cercetările ei asupra istoriei moderne timpurii a instituțiilor orientale. Separat de aceasta, sprijinul ei binevoitor a făcut, cu adevărat, ca bună parte din munca la această carte să fie nu numai plăcută, ci și posibilă.

E. W. S.

New York
septembrie-octombrie 1977

— Benjamin Disraeli, *Tancred*

„Estul este o carieră.”

— Karl Marx, *Opisprezece* Bonaparte
al lui Ludovic

„Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie
să fie reprezentați.”

Int-o vizită la Beirut în timpul teribilului război civil din 1975-1976, un jurnalist francez scria cu regret despre zona distrusă a oraşului că „odată părea a fi aparţinut... Orientului lui Chateaubriand şi Nerval”. Avea, desigur, dreptate în privinţa locului, în special în măsura în care era vorba de un european. Orientul reprezenta mai degrabă o invenţie europeană şi, începînd cu Antichitatea, a fost un loc al idilei, al fîntelor exotice, al amintirilor şi pelsajelor obsedante, al experienţelor remarcabile. Acum, acest loc era pe cale de dispariţie; într-un fel, se întimplase deja astfel, timpul său apusese. Probabil părea irelevant că orientalii înşişi aveau ceva de pierdut în acest proces, că şi în vremea lui Chateaubriand şi Nerval orientalii trăiseră acolo şi că acum ei erau cei care suferau; principialul aspect pentru vizitatorul european era o reprezentare europeană a Orientului şi a destinului său contemporan, ambii (Orientul şi destinul său) avînd o semnificaţie comună privilegiată pentru jurnalistul francez şi cititorii lui.

Americanii nu vor gîndi la fel despre Orient, care, pentru ei, este mai uşor de asociat cu Orientul îndepărtat (China şi Japonia, în principiu). Spre deosebire de americani, francezii şi britanicii – mai puţin germanii, ruşii, spaniolii, portughezii, italienii, elveţienii – aveau o lungă tradiţie în ceea ce cu voi numi *orientalism*, un fel de a defini Orientul care se bazează pe locul special al acestuia în experienţa vest-europeană. Orientul nu este numai adiacent Europei, el este, de asemenea, locul celor mai mari, mai bogate, mai vechi coloni ale Europei, sursa civilizaţiilor şi a limbilor ei, concurenţei ei culturale şi una dintre cele mai

INTRODUCERE

I

[illegible]

[illegible]

Am reușit să potolăm, în cele din urmă, și această mare problemă. Am reușit să potolăm și această mare problemă. Am reușit să potolăm și această mare problemă.

ORIENTALISM

A doua clarificare este că ideile, cultura și istoria nu pot fi înțelese

la acea consistență creată, la acea conștiință esențială de idei, ca la un lucru precum despre Orient și nu la simpla lui existență, așa cum

Ar fi greșit să tragem concluzia că Orientul a fost, în *fundamental*,
 Accesia fiind spusă, trebuie făcute unele clarificări. În primul rînd,
 sprijina astfel și, pînă la un punct, se reflectă una pe cealaltă.
 linie și specificitate în raport cu Vestul. Cîte două entități geografice se
 raportează la gîndul, a imaginării și a vocabularului, ce erau conștiente
 mult ca Vestul însuși. Orientul reprezintă o idee care are o istorie și o
 mînt ca „Orientul” și „Occidentalul”, sînt creații omului. De aceea, o
 minime entitate istorică – precum oscarul, regimul, decorație geografică
 și „Occidentalul”, sînt creații omului. De aceea, o

~~De aceea, orientalismul nu reprezintă un simplu subiect sau domeniul de cercetare pasiv de cultură, cercetare sau instituții; el nu este nici o politică, reflectată pasiv de cultură, cercetare sau instituții.~~

[illegible]

ca apariții unei zone a globului cu o istorie clară a implicării în Orient încă de pe vremea lui Homer.

[illegible]

ORIENTALISM

...abordarea mai specifică, de exemplu în felul în care Ho Chi Minh s-a studiază regatura indochineză în cadrul studiilor din Vietnam și noaptea de

[illegible][illegible]

...nu mai pun pariale deci individuali (cu imprejurări complicate și tul-

Figure 10
Lithology

[illegible]

deolna rind deoarce modelul narativ timp nu se potrivea cu imaginea
o linia în ceea ce privește materialul cu care ar fi trebuit să lucrez. În al
urma sa fie ideea cuprinsă de desigur "Oriente", nu ar fi existat de fapt mai
orientalismului. În primul rând deosebit, dacă principii nu călăuzesc a

Mi s-a părut simplu să încerc o istorie narativă de tip enciclopedic a
sint cele mai potrivite pentru studiu

sau a problematicii, ci și aceea de a stabili care texte, autori și perioade
de Althusser), nu se pune doar problema găsit unui punct de plecare.
cazul orientalismului (spre deosebire de cazul textelor lui Marx, sindate
studiază textele, o asemenea noțiune de delimitare inițială e ideea de
unui text sau grup de texte, ce se evidențiază prin analiză. "Totuși, în
Tăcut să înțeleg, și să fie, un punct de pornire, un început: pentru cel ce
apare în act de declinare prin care ceva este acceptat de ambele părți, de
arbitru de lectură. Ideea de început, de fapt actual incompletă, implică de-
conștient decti în studiu! Acesta asupra orientalismului difuziunea unei
care am înțeles - sau eșec - nu știu exact) măiestri în experiența mea mai
proiect în așa fel încât să permită ceea ce rezultă din etc. Nu am rălit (cu
pur și simplu dat sau disponibil): începătoare trebuie făcută pentru fiecare
care am înțeles s-o prezintă a fost acceptat ca nu există un punct de plecare
unui principiu de început". O lectie miori pe care am înțeles-o și pe
analizabile, găsită și formulată unui priu pas, a unui punct de plecare, a

și am analizat hipototezile metodologice, pentru cercetarea în analize
2. Problema metodologică. Într-o carte anterioară, am notat mult
impunătorilor sale istorice.

natura acestei legături în contextul specific al studiului, subiectului și
Argumentul meu este că negare corectare umanităz trebuie să formuleze
studiu stabilește o regulă rigidă privind relația între cunoaștere și politică.
posibilă la politică și la cultură. Dar aceasta nu înseamnă că nu accepta
de asemenea conceptul, un studiu umanist se poate apropia în mod re-
tendințele politice, sau și realitățile specifice ale dominației? Guvernați
fără a pierce, în această timp, din vreme, dar vdece alianța dintre activitatea culturală,
în poartă complicitate sa istorie, în detaliu și în întreaga sa valoare,
putem trata fenomenul cultural, istoric al orientalismului ca pe un fel de
mte sau se reproduce orientalismul de la o epocă la alta? În sfârșit, cum
revoluții, continuitate, individualitate, în acest context? Cum se realizează
originalitate, au avut loc în interiorul orientalismului? Care e sensul cuvintelor

despre luncă a orientalismului? Ce semnifică, adaptat, purificat, chiar

metă, romanii și poezia sa ajungă în serviciul concepției imperialiste
deci filosofiei teoretizării istoriei, biologiei, teorii politice și cea econo-
ale (fapt de energie intelectuală, estetică, academică și culturală nu con-
de (fapt de energie intelectuală, estetică, academică și culturală nu con-

Într-un de probleme puse de orientalism sunt deci următoarele: Ce
pentru a înțelege ceea ce afirm eu aici

interesant, nu datorită reflecției ample asupra superioarității rasiale,
antropologică datorită glijului ei, detaliul existent de observare istorică și
of the Modern Egyptian este o operă caldă de observare istorică și

trebuie doar să ne amintim că lucrarea lui Lane Moore și "visions
al muncii sale detaliat în sprijin foarte larg deschis de acest adevăr

detaliat sunt superioari orientalismului, ci rezultatul profund prelucrat și adaptat
ca Flaubert sau ca Reman nu e adevăratul indiscutabil (pentru ei) că occi-

denaliu, după cum ceea ce ne interesează efectiv la cineva ca Lane sau
pe mine în calitate de cercetător nu este realitatea politică în mare, ci

infinat și imaginativ s-a scris. Ceea ce nu înțelegem cel mai mult
muri imperii - cel trimis, cel înțeles și cel amestecat - în al doilea răsăritu

autorii individuali și concepțiile politice ample formulate de cele trei
Înțeleg, cu studier extensivă ca pe un schișă dinamic între

multe volume de analiză culturală emetică".
De aceea, eu studiez orientalismul ca pe un schișă dinamic între

multe volume cu privire la bogăția culturală a secolului al XIX-lea dect
lution, într-o pagină sau două despre "colosalele imperiiuri", nu spune

cel) sau, nu înțeleg s-o înțeleg. China și Williams, în "The Long River
care China, o suzerană, și Foucault și Raymond Williams, fiecare în

istoric este pur și simplu, nu unitățile imbușurate. Aceasta este ideea pe
lizaam că împunece unora sisteme hegemonice precum cultura, atunci când rea-

triva, înțelegerea mea e de a spune că putem înțelege mai bine persistența și
cultură, înțelegerea mea e de a spune că putem înțelege mai bine persistența și

ca, prin urmare, cultura conține un lucru degeat și denigat. Dintr-o
teoria socială și cu scrierile istorice nu este dect echivalența cu a spune

forma imperială sunt în același timp, în al doilea rând, a crede că politica în
sa demonstrează în această carte, în al doilea rând, a crede că politica în

rași. Acesta gen de paradox se găsește la Marx, după cum voi mai înțeleg
induceri sunt înțelesuri din punct de vedere al civilizației, dată nu și al

funcționari în Departamentul pentru India o bună parte din viața deoazece
Government ca teorie sale nu se pot aplica Indiei (ei fusese, în fond,

Mili, de exemplu, a spus limpede în "On Liberty" și în "Representative
scrierile lor. Astfel, chiar și un specialist trebuie să accepte ideea că

perși înțeleg deplină despre rase și imperialism, care pot fi ușor găsite în

impresionalism de din epoca clasică, de altfel pentru că se reflectă la relația între orientalismul britanic și francez, pe de o parte și exotismul francez, pe de altă parte. Într-o lucrare de cercetare, în care am încercat să clarificăm evoluția literaturii franceze de la începutul secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui al XX-lea, am prezentat o sinteză a acestor aspecte și am încercat să clarificăm rolul francezilor în orientalismul britanic. Într-o lucrare de cercetare, în care am încercat să clarificăm evoluția literaturii franceze de la începutul secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui al XX-lea, am prezentat o sinteză a acestor aspecte și am încercat să clarificăm rolul francezilor în orientalismul britanic. Într-o lucrare de cercetare, în care am încercat să clarificăm evoluția literaturii franceze de la începutul secolului al XIX-lea până la sfârșitul celui al XX-lea, am prezentat o sinteză a acestor aspecte și am încercat să clarificăm rolul francezilor în orientalismul britanic.

[illegible]

Totuși, ceea ce orientalismul german avea în comun cu orientismul englez-francez și apoi cu cel american era un fel de *ambivalence* intelectuală față de Orientul în cultura occidentală. Aceasta ambivalență reținea și în mare măsură subiectul pentru orice descriere a orientismului, și în

acesta sens, orientismul nu este o știință, ci o cultură. Într-un sens, orientismul este o cultură, o manieră de gândire, o manieră de a vedea lumea, o manieră de a se raporta la ea. Nu este nimic misterios sau natural legat de orientism. Ea a creată XIX-lea.

Într-un sens, orientismul este o cultură, o manieră de gândire, o manieră de a vedea lumea, o manieră de a se raporta la ea. Nu este nimic misterios sau natural legat de orientism. Ea a creată XIX-lea.

Într-un sens, orientismul este o cultură, o manieră de gândire, o manieră de a vedea lumea, o manieră de a se raporta la ea. Nu este nimic misterios sau natural legat de orientism. Ea a creată XIX-lea.

doarec apoi să arde cum toate aceste termene de început sînt reproduce mai

mult sau mai puțin în orientismul american de după cel de-al doilea

unde, cu excepția unei referințe ocazionale, nu trece exclusiv evoluțiile

găsite, și posibil să existe un aspect neclar în studiul meu, acolo

care încearcă să ofere o înțelegere a orientismului academic și acordă

prea puțin atenție acțiunii savanților ca Steinheil, Miller, Becker, Goldzicker,

la mijlocul secolului al XIX-lea, și a citui neglijare a scrierilor germane

considerate marile prescripții științifice pe care le-a avut cercetarea

la mijlocul secolului al XIX-lea, și a citui neglijare a scrierilor germane

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

ca să nu se lămurim în privința lui Wilhelm Leube și a lui Wilhelm

presupunerie adesea necontestate pe care majoritatea își fondează lu-

cratic; Fieut cunou orşun, aceti sînu se ocupa de proiecte e capiează întodeauna atenţia, toate legate nu numai de concepţie oc-

moderne despre Cernăuți și de tot ce se petrecea în jurul său. În sfârșit, cultura occidentală în ceea ce Vico numea lumea națiunilor. În sfârșit,

non-occidentale în aceste politici, ci a *forței* discursului cultural occidental.

dentul, o forță prea des considerată greșit ca decorativă sau „suprastructurală”. Speranța mea este de a ilustra structura formidabilă a domeniului.

culturale și, în special pentru fostele populate colonizate, pericolele și tentările utilizării acestei structuri de ele însele sau de alții.

Cele trei mari capitole și cele douăsprezece subcapitole în care e împărțită cartea sînt destinate a facilita expunerea cît se poate de mult.

Capitolul întâi, „Domeniul orientalismului”, trasează toate dimensiunile subiectului, alături de timp istoric și experiențe, cit și în materie

de tene filosofice și politice. Capitolul al doilea, "Structuri și restructurări orientalistice", încearcă să urmărească dezvoltarea orientalismului mo-

derm print-o largă descriere cronologică și prin prezentarea unui set de instrumente comune poezilor, artiștilor și cercetătorilor de marcă. Ca-

se opriște, în jurul anului 1870. Este perioada marii expansiuni coloniale și
primului război mondial.

Capitolul al treilea caracterizează trecerea de la hegemonia britanică și

3. *Dimensiunea personală*. În lucrarea *Prison Notebook*, Gramsci

spune : „Punctul de plecare al unei elaborări critice este conștiința a ceea ce ești cu adevărat și «cunoașterea de sine» ca rezultat al procesului

istoric de pînă acum, care a lăsat în tine o înfîntare de urme, fără a lăsa și un inventar". Singura traducere existentă în engleză încheie în mod

inexplicabil comentariul lui Caramuzi aici, in timp ce, de fapt, textul in italiana se termina cu "de aceea este imperativ ca, la inceput, sa se faca

O bună parte din investiția personală în acest studiu derivă din con-

gimnaziu japonez ca sunt un "oriental", un copil crescut in doua colonii britanice. Intraga mea educatie, in aceste colonii (Palestina si Egipt) si in Stralele Lince, a fost occidentala. Imitam aceasta civilizatie occidentala

ti. Către o mare a fost observată și corăbi accesa conștientă printr-o timpurie, a persistat. În multe privințe, studiul meu asupra orientalismului

ORIENTALISM

constituit o încercare de a inventaria urmele lăsate în mine, subiectul

saia tuturor orientailor. De aceea, pentru mine, Orientul islamic a trebuit a fie centrul atenției. Dacă ceea ce am realizat este inventarul prescrip-

de Caramaci nu sînt eu în măsura să stabilesc, deși mi s-a părut important

... să folosească acele instrumente ale cercetării istorice, umaniste și cul-

...nu am pierdut contactul cu realitatea culturală a "anului

Împrejurările istorice care au făcut posibil un asemenea studiu sînt

locuit în Occident începând cu anul 1950, mai ales în Statele Unite, a

incine a observat cum „Estul” semnifica intotdeauna pericol și amenințare în această perioadă, indiferent dacă „Est” înseamna Orientul tra-

programe de studii zonale a transformat cercetarea științifică a Orientului

...e vorba de politica națională, înlocuirea de aur în acțiunile sale

Oriental s-a apropiat de acesta, fiind acum, poate, mai puțin un mit și
eventul imediat accesibil unui cetățean occidental din era electronică.

Un aspect al lumii electronice, postmodernă, este acela că a avut loc

consolidare a stereotipurilor prin care e văzut Orientul. Televiziunea, cinematograful și toate sursele media au introdus informația în tipare

stereotipia culturală au intensificat crezul demonologic academic și

un e mică, mai adăugat decît în modalitățile prin care este perceput

cel mai simplu percepți a arabilor și a islamului într-o problemă puternic
olizată, aproape violentă : unu, istoria predecealtă antiarabă și anti-

iniec, foarte raspandite in Vest, care se reflecta imediat in istoria

ne asupra evreilor americani, ca și asupra culturii liberale și a populației
general : trei, absența aproape totală a oricărei atitudini culturale care

orientalismului seamă unu cu alu fource bine, reprezintă un adevar is-
Faptul că antisemitismul și, deoarece i-am discutat în latura sa islamică,
cuvă care împartășesc, în mod ciudat și secret, antisemitismul occidental.
În plus, printr-o logică aproape inevitabilă, m-am pomenit scriind istoria
că societatea și cultura literară pot fi înțelese și studiate doar împreună.
orientalismului m-a convins și sper să-l convingă și pe colegii mei literari)
mod constant că lucrurile stau altfel și desigur, ca studiul meu asupra
nynovate din punct de vedere politic și chiar istoric: mie mi s-a părut în
orientalismului. Mulți prea des, se presupune că literatura și cultura sînt
scrierea unei chestiuni foarte concrete, apariția dezvoltării și consolidarea
să nu-l folosesc, respectuful mîinii și politice pentru analiza și de-
intercultural, de o corectare importantă foarte evidentă. Alții, tot capabili
deci pentru mine o chestiune exclusiv academică, Este totuși o problemă
într-un anumit sens, i-au și distins ca fiind omenescă, nu reprezintă
Reclama dintre cunoștințele și puterea care i-au creat pe „orientaliști” și,
domaniile petrechere sau din Departamentul de Sinte, în cu religia.
for în cu unele întreprinderi politice și economice discreditate (ambiguități din
ismului, și mult prea recurent au fost radicali compromise prin asocierea
ceptibilită”, așa cum a fost cazul identității liberale americane cu so-
identificărilor și politice, din tot sufletul, cu arabi; desigur, au existat
vedere culturală și politică, dar ele nu au născut niciodată o formă „ac-
orientalist” — nu s-a identificat vreodată, în Statele Unite, din punct de
apud că este un concediu serios de Orientului Aproprie — alba nici un
de durerea. Știu că se împuțuiește și mai mult amestec cînd acesta observă
ceea ce a ajuns să simtă fiecare palestinian ca fiind propriu-l destin extrem
persistă în arabi sau musulmani, e într-adevăr foarte puternic și reprezintă
stereotipuri culturale, imperialism politic, ideologic dezumanizant, care
să existe, e inutilă fie ea o pace, fie ca o orientali. Amestecul de pasiuni
unmîn ca, din punct de vedere politic, e în evnisk, în cu-lasă pentru
Vest, mai ales în America, e descurajantă. Este aici un consens crasi-
ce m-a determinat să scriu cartea de față. Viața unui arab palestinian în
Proprietăți-mi experiențe în aceste chestiuni constituie, în parte, ceea
scăzute.

apariției unei viziuni clare asupra Orientului Aproprie sînt deprimant de
decompuse, înțeles de libertate / arabul, islamul și istoria, șansele

Majoritatea, cu economia înclina spre diplomația arabilă; în cele
că, deoarece Orientul Mijlociu se deșteaptă acum altfel de bine cu politica
roce a acestor probleme, în plus, aproape că nu mai trebuie amintit faptul
să lăgaș posibilă fie identificarea cu arabi ori cu islamul, fie discredita

EDWARD W. SAID

orientalismului
faptul că antisemitismul și, deoarece i-am discutat în latura sa islamică,
cuvă care împartășesc, în mod ciudat și secret, antisemitismul occidental.
În plus, printr-o logică aproape inevitabilă, m-am pomenit scriind istoria
că societatea și cultura literară pot fi înțelese și studiate doar împreună.
orientalismului m-a convins și sper să-l convingă și pe colegii mei literari)
mod constant că lucrurile stau altfel și desigur, ca studiul meu asupra
nynovate din punct de vedere politic și chiar istoric: mie mi s-a părut în
orientalismului. Mulți prea des, se presupune că literatura și cultura sînt
scrierea unei chestiuni foarte concrete, apariția dezvoltării și consolidarea
să nu-l folosesc, respectuful mîinii și politice pentru analiza și de-
intercultural, de o corectare importantă foarte evidentă. Alții, tot capabili
deci pentru mine o chestiune exclusiv academică, Este totuși o problemă
într-un anumit sens, i-au și distins ca fiind omenescă, nu reprezintă
Reclama dintre cunoștințele și puterea care i-au creat pe „orientaliști” și,
domaniile petrechere sau din Departamentul de Sinte, în cu religia.
for în cu unele întreprinderi politice și economice discreditate (ambiguități din
ismului, și mult prea recurent au fost radicali compromise prin asocierea
ceptibilită”, așa cum a fost cazul identității liberale americane cu so-
identificărilor și politice, din tot sufletul, cu arabi; desigur, au existat
vedere culturală și politică, dar ele nu au născut niciodată o formă „ac-
orientalist” — nu s-a identificat vreodată, în Statele Unite, din punct de
apud că este un concediu serios de Orientului Aproprie — alba nici un
de durerea. Știu că se împuțuiește și mai mult amestec cînd acesta observă
ceea ce a ajuns să simtă fiecare palestinian ca fiind propriu-l destin extrem
persistă în arabi sau musulmani, e într-adevăr foarte puternic și reprezintă
stereotipuri culturale, imperialism politic, ideologic dezumanizant, care
să existe, e inutilă fie ea o pace, fie ca o orientali. Amestecul de pasiuni
unmîn ca, din punct de vedere politic, e în evnisk, în cu-lasă pentru
Vest, mai ales în America, e descurajantă. Este aici un consens crasi-
ce m-a determinat să scriu cartea de față. Viața unui arab palestinian în
Proprietăți-mi experiențe în aceste chestiuni constituie, în parte, ceea
scăzute.

ORIENTALISM

— Jean-Baptiste-Joseph Fourier, *Préface historique* (1809),
Description de l'Égypte

“... geniul neliniștit și ambițios al europenilor... nerăbdător să
folosească noile instrumente ale puterii lor...”

DOMENIUL ORIENTALISMULUI

La 13 iunie 1910, Arthur James Balfour a conferențiat la Camera Comunelor despre „problemele cu care ne confruntăm în Egipt”. Acestea, spunea el, „fac parte dintr-o categorie complet diferită” față de aceea care „afectează Insula Wight sau zona West Riding din Yorkshire”. A vorbit cu autoritatea unui vechi membru al Parlamentului, fost secretar particular al lordului Salisbury, fost secretar șef pentru Irlanda, fost secretar pentru Scoția, fost prim-ministru, veteran a numeroase crize, realeză și schimbări din străinătate. Pe durată implicării sale în problemele imperiale, Balfour a servit o regină care, în 1876, a fost declarată împărăteasă a Indiei; a ocupat funcții foarte bune, de mare influență, urmărind războaiele afgan și zulu, ocuparea Egiptului de către Marea Britanie în 1882, moartea generalului Gordon în Sudan, conflictul de la Fashoda, batalia de la Omdurman, războiul cu burii, războiul ruso-japonez. În plus, remarcabila sa poziție socială, vastă sa cultură și inteligență – putea scrie pe teme extreme de variate, cum ar fi Bergson, Handel, teism și golf – educația la Eton și Trinity College, Cambridge, și conducerea efectivă a afacerilor imperiale, toate asigurau o autoritate considerabilă cuvintelor adresate de el Camerei Comunelor în iunie 1910. Dar în cuvântarea lui Balfour a fost ceva mai mult de artă, sau cel puțin în nevoia sa de a da conferinței o valoare didactică și un conținut moral. Unii membri s-au întrebat dacă e necesară prezența „Angliei în Egipt”, subiectul cărții entuziaste a lui Alfred Milner din 1892, care analiza o ocupatie cindva profitabilă, devenită o sursă de tulburări în perioada cind naționalismul egiptean era în creștere, iar prezența continuă a britanicilor în Egipt nu mai era ușor de apărut. Atunci Balfour a informat și

CUNOAȘTEREA ORIENTALULUI

I

pentru Egipt și pentru Anglia (deși înegal) împereuna. Dar ceea ce a contat
tural să spună. Exporturile britanice către Egipt le egalau pe cele către
Africa; aceasta indica sigur o corectare prosperității financiare.

Cum se măsurau prosperitatea morală a Egiptului, Balfour nu s-a avert-

care se distinge, cred eu, prin prosperitate financiară și morală;
degradare socială și economică la standardul altor națiuni orientale, de
ultimul stadiu de secol al marelui Egipt al cel mai scăzut nivel de

Pe tot ce a pus mîna a dus la bun sfîrșit. Serviciile lordului Cromer în
Egipt erau deosebit de mari de lîngă sfîrșitul secolului al XIX-lea, pentru ceea

ce a făcut în Egipt. Cromer a lăsat Egiptul, a spus Balfour:

Comandant, și sfințit protector de a-l acorda lui Cromer un premiu de
baron, în 30 iulie 1907, Balfour a fost cel care, în Camera

Egipt, stăpîn Egiptul, a fost Evelyn Baring (cunoscut și ca „Over-

volet naționalistic a colonelului Arabi, și 1907, reprezentantul Angliei în

la începutul anului 1882, anul cînd Anglia a ocupat Egiptul și a pus capăt re-

impregnată de adevăr: avea să devină triumful cunoștinței și al puterii bri-

pnă la încheierea sa de către Anglia, un cîștig al progresului, de men-

Italiei apăsătoare, deșpre Egiptul modern. Pentru că Egiptul nu a fost doar

bu al parlamentului britanic, în numele Angliei, al Occidentului, al civi-

perfect conștient de căia deșpre avea să vorbescă, în calitate de mem-

Egiptul în special a constituit un asemenea caz, iar Balfour a fost

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

guvernul al unor colonii productive.

Sînt, desigur, „englezii”, pentru care se utilizează pronume „noi” cu

modul cum joacă el rolul unei vîrșii de personaje și le reprezintă

noi, cu lîngă civilizația, la-a impozi în Egipt.

imposibil pentru ei să îndeplinească sarcina importantă pe care nu doar

amici – doar ei – cu ce vîrșii, dar și toate călătorește și tot genul – este

amici – și trebuie să rămîna rasea dominantă – a fost submatimă. Nu suferă

indolejibile Parlamentului, atunci, autoritatea a ceea ce... e rasea domi-

Egiptul, care, chiar cu înșelăciune, ocupă Egiptul. Dar, dacă legătură

stăruie, Egiptul este interesele, Egiptul este interesele, Egiptul este interesele

poate autogovernare, Anglia confirmă acest lucru ocupînd Egiptul; pentru

Egiptul este ceea ce este Anglia despre el; Anglia știe că Egiptul nu se

concordanță cu permisiile întregului său discurs, Anglia cunoaște Egiptul;

Logica lui Balfour este interesantă, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

concordanță cu ceea ce este interesele, mai ales pentru că se află în

[illegible]

mai degraba ințelegerea limitelor sale și „forțuri de a găsi, în multitudine, rasei dominate, o realitate mai valoroasă și, se poate spera, mai puținică, între guvernanți și guvernați”. Eschilaras sub specula pacificării rasei dominante și puterea imperială, mai eficientă prin înțelegerea sa profundă și aplicarea sa în timp, într-o înțelegere mai solidă și, percepută prin sensul său, imperiul trebuie să fie înțeles.

48

impunsa marșului vizitatorilor sau să aibă ocazia să se exprime în fața ei. După cum se poate vedea din text, în timpul vizitei, în sala de recepție erau două persoane care se ocupau de recepția vizitatorilor. În timpul vizitei, în sala de recepție erau două persoane care se ocupau de recepția vizitatorilor. În timpul vizitei, în sala de recepție erau două persoane care se ocupau de recepția vizitatorilor.

interogatoriu.

număr de a-și încheia relațiile. Va căsa adesea în cazul celui mai intensiv

lungă și gripi de lucrare. Se va considera probabil de mai mult or

orice episcopul obșnuit o arătăm simplă. Explicația va fi, în general,

orice premise clare, mai degrabă încreștate la soții de la

logica. Sînt adesea încreștate și trăgă cele mai evidente concluzii din

gîndul dialectic, descendenți lor au deficiențe serioase în facultățile lor

incoerente. Deși vechii arabi și-au înșuși într-un grad mare

descendenți lipsiți de simetrie. Încălcămentele sale sînt, dintr-o parte, cu

spiritul orientabilului pe de altă parte, la fel ca arabele sale, pînă la

ordinea afirmativă; încredința sa deosebită funcționarea cu un mecanism

tot prin natura este scurte și cere dovezi înainte de a accepta adevărul

gîndit, ci fiind un logician prin natura sa, chiar dacă nu a studiat logica:

funcționarea are o judecată solidă, afirmativă sînt lipsite de ambiguitate

caracteristică a spiritului occidental.

Acum, care deosebiră vorbii în raționare, continuă, de fapt, principal

oriental, în care anglo-indian revine să fie la același nivel. Lipsea de

Sir Alfred Lyall mi-a spus odată: „Acurtea e incompatibilă cu spiritul

său, Cromer propune un fel de canon personal al înțelegerii orientale:

volume *Modern Egypt*, magistrală prezentare a experienței și a realizărilor

examine, înțeleg și expune, astfel, în capitolul 34 din lucrarea sa în două

platonice, pe care orice orientalist (sau conducător al orientaliștilor) o poate

testa și constata, dovedesc „orientabil” în realitate, constituindu o călăuză

creșcă a puterii în apăsarea înțelesului. În plus, era cunoașterea

societății și posibilităților lor. Accesați cunoașterea era efectivă: Cromer,

cunoașterea orientabilă, a rasei, caracterului, culturii, obiceiurilor, tradițiilor și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

un secol de orientalism occidental modern: cunoașterea despre orientali și

statelor, alți academicieni, cit și practicieni, moștenite de Cromer și Balfour de la

Int-o țară care te interesează foarte mult, ai trei alternative. Poți renunța sau monopoliiza, sau împărți. Renunțarea ar fi însemnat ca Franța, prin poziția sa, să blocheze drumul nostru spre India. Monopolizarea ar fi fost aproape un risc de război. Așa că am ales soluția împărțirii.

[illegible]

Fuie că cultura nu este ceva despre care se poate discuta cu ușurință. Unul dintre scopurile cărții de față e ilustrarea, analiza și reflecția asupra orientalismului, ca o exercitare a puterii culturale. Cu alte cuvinte, e mai bine să nu riscăm generalizări despre o noțiune atât de vagă și

normali), ceea ce se studiază și se descrie (ca într-o programă școlară), ceva
ontologic și prezental (ca fiind ceva ce se judecă (precum într-un tribu-
ce se disciplinează (ca într-o școală sau închinare), ceva ce se ilustră
ca într-un manual de zoologie), problema este că, în fiecare din aceste
cazuri, orientări și *inclinații* către cadre dominante și reprezentanți prin
acestea. De unde provin toate?

[illegible]

Pentru a exprima aceasta relație au fost utilizați numeroși termeni:

este considerată - în viziunea noastră - o abordare relativ nouă în cercetarea științifică. Dar relațiile economice, culturale și chiar politice dintre România și Europa sunt în schimb foarte complexe, iar înțelegerea acestor relații este în mod necesar un proces continuu. În acest sens, este deosebit de interesant faptul că, în timp ce România este în prezent o țară în curs de dezvoltare, Europa este în prezent o țară dezvoltată. Acest lucru este în mod clar un rezultat al procesului de dezvoltare economică și socială care a avut loc în Europa în ultimii câțiva decenii. În acest context, este deosebit de interesant faptul că, în timp ce România este în prezent o țară în curs de dezvoltare, Europa este în prezent o țară dezvoltată. Acest lucru este în mod clar un rezultat al procesului de dezvoltare economică și socială care a avut loc în Europa în ultimii câțiva decenii.

[illegible][illegible]

inani este, de obicei, polarizarea distinctiei - orientalist devine mai orient-
 (asa cum au fost utilizate categoriile de catre Balgheer si Cromer) si egal-
 punct de plecare, dar si de sosire, al analizei, corectarii, politicii de
 administratie. Cind se folosesc categorii precum orientalist si occidental ca
 distinctii intre uniti omenesti si altele, de obicei, care scopuri nu localiza
 realitati a celor utilizate istoric si actuala a fost de a distia importanta
 (occidentali) si „ci” (orientali). Pentru ca asemenea diviziuni sint gene-
 reco caile de analiza sustinute exprimate de impatiata de inno-
 supervenit consecutiv in mod uman inlege sa nu inno-
 rase, chiar diferite, supravietuind-se consecutiv in mod uman, chiar
 mare, intr-adevar a fi impatiata, istorii, societati, societati, chiar
 orientalism. Se poate impatiata realitatea umana, pentru ca realitatea umana
 Caci aceasta reprezinta principala problema intelectuala ridicata de
 insusirea produsului de ceea ce se crede a fi diferenta radicala
 ce imparte lumea in mari entitati generale, care coexistau intr-o stare de
 marea habitudinea sinti interesele orientalistului, ca si orient-
 Orientalismul, asa cum e vazut de Occident. O asemenea putere a se-
 Orientalismul poate exprima, de asemenea, puterea Vestului si sublimen-
 oricti de bine controlata este „funcționarea armonioasă” a lui Cromer.
 Orient de profund imaginat este acest monstruos lant al supren-
 supune Vice-regii, alina in subia impatiata?”
 bregu, care conduce tra regimul, nu acesta generalului, care se
 supune majoritatii, material coexisten-
 supune segen-
 Catiun, catul, cefanul sau bolul se supune celui ce-l conduce, acesta se
 Kipling:

ORIENTALISM

si completat, dar inno-
 interese locale ale uniti specializate, apoi de interesele generale ale uniti
 acestora - indreptat si sint de speciale - sint controlate mai mult de
 de clar este administrarea cunoastimilor de catre societate, faptul ca
 general al societati impatiata ca interese. Ceea ce vede Cromer destul
 caie” sint interesele orientale speciale, autoritatea centrala e interesele
 tale”, totuși in scopul consolidarii „autoritatii” de seala, interesele lo-
 de-ino, de exemplu, o rasea dominanta, un conno-
 regie imediat materia orientala simpla in substatia unita a Orientului
 de aceasta, apoi transformata in si mai multa putere. Specializati con-
 furniteaza din Est - material uman, bogatii, compozitie - c precu-
 centrala, dar sa fie condusa de ea. Ceea ce compozitie, materiala
 catre Est, o urmasa masina aplicata, care sa sprijina autoritatea
 les”. Cromer vede un centru al puterii in Occident. El, material de ac-
 lonet”. Limbulul o vaze si materialul, dar nouu nu este greu de in-
 duarea, pe cti posibili, sa creze conditiile necesare guvernarii co-
 rea armonioasa a diferitelor parti ale masinilor” si „trebuie sa se stru-
 cauzi”. De ce? Pentru ca autoritatea centrala poate asigura functio-
 alta in situatia de a prevedea orice pericol ce ar decurge din aceasta
 chiar sa puna in pericol interesele imperiale. Autoritatea centrala se
 itata subiect de interese locale intr-un mod calculat sa girezeace sa
 glo-somoni, cu autoritatea centrala de aceasta la Londra. Prima parte
 list in problemele bagin-
 unora principile centrale. El comparat „agendile locale”, care este un spe-
 Britanic, o natune de indivizi, va administra un imperiu vast pe baza
 mului. El se confrunta cu problema modalita in care Mar-
 of subject Races, el se confrunta cu problema modalita in care Mar-
 mului. El se confrunta cu problema modalita in care Mar-
 un tehnici de dezvoltat al imperiului, dar si un beneficiar al orientalis-
 poarta si o realitate materiala, in aceasta timp? Sa revenim la Cromer,
 descris ca un fenomen istoric, un mod de gindire o problema con-
 Dar cum a functionat si functioneaza orientalismul? Cum poate fi
 sau, la fel ca si institutiile si influenta sa antropoznaloare, dureaza si
 presupune ca realitatea orientalistă e antumana si pesistenta. Domnului
 si limitele comparative ale unei asemenea viziuni. Argumntul m-
 autorilor cu vederea este vocabularul restris al unui asemenea privitor
 asa cum l-a numit odala Dismeli. Totuși, ceea ce cred eu ca a fost trecut
 putera inlege, intruna si da forma si semnificatie marelui mister asatic,

EDWARD W. SAID

[illegible]

[illegible]

„...nu s-a putut realiza decât prin faptul că, în cele din urmă, s-a ajuns la o înțelegere reciprocă a intereselor și a nevoilor. În acest proces, rolul principal l-au jucat oamenii politici, care au avut o înțelegere clară a situației și au fost dispuși să facă sacrificii pentru binele comun. În cele din urmă, s-a ajuns la o înțelegere reciprocă a intereselor și a nevoilor. În acest proces, rolul principal l-au jucat oamenii politici, care au avut o înțelegere clară a situației și au fost dispuși să facă sacrificii pentru binele comun.

[illegible]

și asistată atât în viața, în vederea unei mai bune înțelegeri, cât și în cazurile de boală, în vederea unei mai bune îndrumări și extenuării suferinței de cauză morală. Astfel, în cadrul asistării sociale, asistenta socială are ca scop deosebit de important, în primul rând, asigurarea unei bune înțelegeri și a unei mai bune cunoașterii a nevoilor și intereselor persoanei asistate. Astfel, asistenta socială are ca scop deosebit de important, în primul rând, asigurarea unei bune înțelegeri și a unei mai bune cunoașterii a nevoilor și intereselor persoanei asistate. Astfel, asistenta socială are ca scop deosebit de important, în primul rând, asigurarea unei bune înțelegeri și a unei mai bune cunoașterii a nevoilor și intereselor persoanei asistate.

și IX, au fost cucerite Spania, Sicilia și unele părți ale Franței. În secolele XIII și XIV, islamul se introduce în est până în India, Indonezia și China, iar

...într-o măsură în care, în unele cazuri, este posibil să se realizeze o dezvoltare durabilă în cadrul societății noastre. Într-adevăr, dezvoltarea durabilă este un concept care este în continuă evoluție și care este influențat de schimbările tehnologice, economice și sociale. Într-adevăr, dezvoltarea durabilă este un concept care este în continuă evoluție și care este influențat de schimbările tehnologice, economice și sociale.

demontului, boardele de barbare delectate. Pentru Europa, Islamul constituie o temă de îngădușă. Pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea, „periodicul european” a statut Europa, reprezentîndu, pentru civilizația europeană, o amentenire constantă: în timp, civilizația europeană asimilaia acest pericli și comorile sale, mîntie sale eventualmente, perso-nalități, calități și vicii, ca pe ceva merent edificîndu-l vîrșit. Doar în Anglia, în perioada Renașterii, așa cum relatase căntărețul Chaucer în studiul său clasic *The Cenci* and the *Kosciusko*, „un om cu educație și inteligență medie”

[illegible]

conștientizarea demersului de asimilare a unei civilizații străine, se întâmplă între toate culturile, desigur, și între toți oamenii. Prezența mea, totuși, este de a sublinia adevărul ca orientalismul, la fel ca orice din Occidentul european, care a rețecat la Orient sau l-a cunoscut, a făcut acest gen de operație mentală. Dar ce e mai important este vocabularul și imagistica

Să analizăm modul în care Orientalul și în special Orientalul Apropiat a devenit cunoscut în Occident ca marile său opoziții complementare, în ciuda faptului că în Occident nu există Biblia și aporia constă în faptul că există și în Orientul Apropiat.

[illegible][illegible][illegible]

⁷⁰ Tolstói, scotit undă era vorba de islam, teama Europei, dacă nu întotdeauna respectul, căzau în funcție de regiune. După moartea lui Mohammed în 632, Africa de Nord au căzut în fața armateilor musulmane; în secolele VIII și IX, arabii au cucerit Egiptul, Siria și Persia. Mai mult decât atât, odată cu hegemonia militară, iar mai târziu cea culturală și religioasă, a islamului au început să apară și conflictele între musulmani și creștinii din Europa.

și nu se scrija cu „timpul în care ne aflăm”; d'Herbelot merge chiar cu admisie – perioada acceptată nu începea doar cu creșterea lui Adam „amenabil”; urma să cuprindă în principal Levantul, deși – Galland o spune

„Convenționalul lui Galland la lucrarea *Bibliothèque* afirma că temenul

doar pentru proiect, a doua un *Fortège* sau antologie, a fost finalizat

aceea, a decis să scrie două lucrări, una o *Bibliothèque* sau „bibliotecă”,

Dupa ce a realizat mai întâi un detaliat al acestor trei limbi orientale,

realizată, ca a reuși să alie lucrări până atunci acuminate „europenele”

belot cu ortografie alia dinamică, observând anvergura sa. D'Herbelot a citit

era ca adevărat epocal. Galland, primul traducător european al celor O

forma din Europa până la începutul secolului al XIX-lea. Subiectul său de re-

lucrare publicată în 1651, *Bibliothèque* a transa lucrarea standard de re-

și Ockley. Cu excepția operelor *Historia Ottomanica* a lui Johann H. Hot-

d'Herbelot, care nu s-a limitat la Islam așa cum au făcut scrierile lui Sale

lucrăa mai puțin academice”. Această descriere inadecvată lucrarea lui

lucrarea „mai înțelegeră asupra islamului” și în transformarea sa „intro-

1709). 1718) a lui Simon Ockley, ca fiind „extrem de importantă” în

Salé la traducerea sa a Cornuallu (1734) și cu *History of the Successors*

considera *Bibliothèque* împănata cu discursul preluat al lui George

Antoine Galland. Întreduceră la secunda *Cambridge History of Islam*

a lui Barthélémy d'Herbelot, publicată postum în 1697, cu o prefață de

săvane se adună în teatru orientalist este lucrarea *Bibliothèque orientale*

Un exemplu celebru al modului în care forma dramatică și imaginile

evoluează.

multiple, labile, chiar atunci când cunoașterea pareu că adevărat să

ceea ce se considera erudiție orientalistă în Europa folosea în mod lent și

imaginile, identice și personalitate cea-Toponame. În plus, o mare parte din

găsită cororie Orientului pentru modeste lor, în moduri care au marcat

și autori tino cunoașterilor *Chanson de Roland* și *Poème del Cid* au

marți precum Arrioso, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare. Cercant

să se acceat în teatru. Evident și secolul al XVIII-lea, în

teori, plăcut, dorit. Imaginile europene a fost înaltă în mare

zile, care creșt în dimensiune și acuratețe. Pentru că înțelegerea și

este ignoranță occidentală nu un corpus de cunoaștere occidentală po-

sirecare finală, cea care devine mai rafinată și mai complexă

scarecare finală, cea care devine mai rafinată și mai complexă

scarecare finală, cea care devine mai rafinată și mai complexă

Gomara, Astarie, Isais și Osrir, Saba, Babilonul, Cienit, Magit, Nihive,

o lume fabulos de bogată. Sinox, Cleopatra, Edenul, Troia, Sodoma și

drumuri, și o șosea în de în profunzime acetate scene orientale ca

vedete istorice și cultura pentru dramatic adunare, tehnici, împreună de

Europa în general, în moduli în care un public și răspunzător din punct de

lalist nu e dect specialistul în cunoaștere de care este răspunzător

ci mai degradă un teren închis, o secund de laeu atarsa Europei. Orient-

pare a fi nu o extensie infinită, dincolo de lumea europeană, la care

nu este de a creșterea înțelegerea, mai mult decât cunoașterea. Amos, Oreni

alia mândru întreprindere este a idee de laeu. Orientul e scena pe care se

desce de reprezentare, care a idee de laeu. Orientul e scena pe care se

desce acum o concretie nouă. Un domeniu e adesea un spațiu închis,

Descreșea inițială a orientalismului ca un domeniu științific dobî-

mina a doua”

care va evidenția că islamul nu e nimic mai mult decât erezie arată de

venite ce, în secolul al XX-lea, un orientalist, un specialist erudit, va fi cel

potru posibilitate erudit” și că Mohammed a fost un apostol vician, în

comună că Arabii a fost, la marea înaintea lui mi creștine, un adpost natural

nu și caracterizat. Astfel, în secolele XII și XIII vom întâlni oculina

occidentale mai degrabă marxiste decât creștine, s-a schimbat în timp,

Europa, Oreni) pe care trebuia să de mite, doar surse accesoride

ceva, devenea pseudocultură repelate ale unor mari origina (Cristos,

astel; Orientul și orientali, arab, islamic, indian, chinez sau orice al-

infinită formă limită, Europa nu se lasa pusă în mișcare opri să înțelegă

sim, după ce s-a dovedit că Europa nu se lasa pusă în mișcare opri să înțelegă

toare impune unor exigențe occidentale decât cele dinainte. Este ca și

ca să sumăm așa, și reprezentări, fiecare mai concretă, mai corespun-

dia înțelegerea sa doctrinată”. Astfel, Orientul a dobîndit reprezentan-

sodomie și o întreagă serie de pervertibilități, derivate toate „în mod logic”

lorul un Revelant false, el a devenit și exemplu de desfrui, depravare,

maior”, în mod similar, deoace Mohammed a fost considerat disast-

care au apărut de fapt în Europa, permițând înțelegere și adunând sus-

corresponden. Camerului profetilor și spiritului liber” (în secolul XIII

proptă bogată și propria dialectică de dezvoltare sau decti, „revoluții

zile, care creșt în dimensiune și acuratețe. Pentru că înțelegerea și

este ignoranță occidentală nu un corpus de cunoaștere occidentală po-

„Mădălenele” (1941) - scrierile lui Eminescu

„Mădălenele” este o colecție de poezii ale lui Eminescu, publicată în anul 1941 de Editura Minerva. Colecția este compusă din 12 poezii, care sunt grupate în două secțiuni: „Mădălenele” și „Mădălenele de seară”. Colecția este dedicată soției lui Eminescu, Maria, care a fost numită „Mădălina” în copilărie. Colecția este una dintre cele mai cunoscute colecții de poezii ale lui Eminescu, fiind inclusă în multe ediții ale operei sale complete.

„Mădălenele” este o colecție de poezii ale lui Eminescu, publicată în anul 1941 de Editura Minerva. Colecția este compusă din 12 poezii, care sunt grupate în două secțiuni: „Mădălenele” și „Mădălenele de seară”. Colecția este dedicată soției lui Eminescu, Maria, care a fost numită „Mădălina” în copilărie. Colecția este una dintre cele mai cunoscute colecții de poezii ale lui Eminescu, fiind inclusă în multe ediții ale operei sale complete.

ambiguitate. Personajul Mahomed al lui d'Herbelot este totuși o imagine, deoarece falsul profet face parte dintr-o reprezentare a teatralității generale.

ORIENTALISM

de dezgustătoare : este despicat în două, fără înțelegere, de la barbă la anus, ca un butoi, spune Dante, ale cărui daogae au sărit. Versurile lui Dante nu crută cititorul, în acest punct, de nici un detaliu escatologic al unei asemenea pedepse violente : „naturaliste și excrementice” lui Mohammed sînt descrise cu o precizie de necămit. Mohammed își explică pedepsa în fața lui Dante, arătînd spre Ali, care îl preceda în șirul păcătoșilor despicăți în două de diavolul de serviciu ; el îl mai roagă pe Dante să-l prevină pe un anume Fra Dolcino, un preot renegat, a cărui secță pledea pentru comunicarea femeilor și a bunurilor și care era acuzat că are o amantă, în legătură cu ceea ce i se va întîmpla și lui. Cititorul nu va ignora faptul că Dante a văzut o paralelă între sexualitatea revoluționară a lui Dolcino și Mohammed și între prezentările lor de cîmîntă teologică.

Dar asta nu e tot ce Dante are de spus despre islam. Mai înainte, în *Infern*, a apărut un mic grup de musulmani. Avem, Averroes și Saladin* se numără printre acei păgîn virtușoși care, împreună cu Hector, Enea, Avram, Socrate, Platon și Aristotel, stau în primul cerc al Infernului, cu o pedepasă minimă (chiar onorabilă) pentru vina de a nu fi beneficiați de revelația creștină. Dante, desigur, le admira marile virtuți și realizări, dar, pentru că nu au fost creștini, trebuie să-i condamnă, oricît de ușor. La Infern, eternitatea este un mare nivelator al distincțiilor, e adevărat, dar anacronismele speciale și anomaliile prin care pune personalitățile precreștine în aceeași categorie a damării „păgînilor” cu musulmani postcreștini nu îl deranjau pe Dante. Deși Coranul îl amintește pe Issa ca profeț, Dante preferă să-l considere pe mări filosof, musulmani și pe rege fundamental necunoscut al creștinismului. Faptul că pot locui și la același nivel cu eroii și înțelepții Antichității clasice reprezintă o vizuine antiistorică, similară cu cea a lui Karel din fresca *Școala din Atena*, unde Averroes se alina împreună cu Socrate și Platon în închină Academicii (similar cu *Dialogues des morts* [1700-1718] ale lui Feneelon, unde are loc o discuție între Socrate și Confucius).

Discriminabile și rafinamentele abordării poetice a islamului de către Dante sînt un exemplu de inevitabilitate schematică, aproape cosmologică, cu care islamul și reprezentanții săi, desamănați, sînt creați : ale înțelegerii geografice, istorice și mai ales morale din partea Occidentului. Datele empirice despre Orient sau despre ortare par a se contenza foarte puțin : ceea ce contenza și o hotărîtor este ceea ce am numit cu vizuine orientalistă, o vizuine nicidecum limitată la cercetătorii profesio-

* Saladin - sultan al Egiptului și al Siriei în perioada 1174-1193 (a. m.d.).

nist, ci mai degrabă proprietatea comunității tuturor celor care, în Occident, au reflectat asupra Orientului. Talentu poetice al lui Dante intensifică, face mai reprezentative aceste perspective asupra Orientului. Mohammed, Saladin, Averroes și Avicenna sînt fixați într-o cosmologie vizionară - fixați, închiși, încercerați, fără prea mult interes decît pentru „fundată” lor și modelul pe care îl înmăchipează pe scena unde apar. Iarab Berlin a descris efectul unor asemenea atitudini :

[într-o asemenea]... cosmologie, lumea, comentarii (și, în anumite versiuni, întregul univers) constituie o singură, termene autoconștințare : astfel înfățișat, a explica de ce fiecare obiect din ea este așa cum și acolo unde și atunci cînd este și face ceea ce face, înseamnă a spune care îl este scopul, cum îl atinge și care sînt relațiile de coordonare și de subordonare între scopurile diferitor entități din piramida armonioasă pe care o formează împreună. Dacă aceasta este o imagine adevărată a realității, atunci explică istorică, la fel ca oricare alt gen de explicație, trebuie să conțina, mai ales, în atribuirea propriului loc în ipazul universal pentru fiecare individ, grup, națiune, specie, A cunoaște locul „cosmic” al unui lucru sau al unei persoane înseamnă a spune ce este și ce face fiecare și, în același timp, de ce trebuie să fie și să facă ceea ce este și ceea ce face. De aceea, a fi și a avea valoare, a exista și a avea o funcție (și a o îndeplini cu mai mult sau mai puțin succes) sînt unul și același lucru. Tiparul, și doar el, dă naștere și determină recererea și conștința un scop, adică valoare și sens, la tot ce există. A înțelege înseamnă a percepe ipazele... Cu cît un eveniment sau o acțiune sau un personaj este prezentat ca fiind mai inevitabil, cu atît mai aproape sîntem de adevărul ultim.

Această atitudine este profund antiempirică.”

Și așa este, cu adevărat, atitudinea orientalistă în general. Ea împarte cu magia și mitologia caracterul independent și autoconsolidant al unui sistem închis, în care obiectele sînt ceea ce sînt, pentru că sînt ceea ce sînt, o dată, întotdeauna, din motive ontologice pe care nici un material empiric nu le poate înalțura sau schimba. Contactul Europei cu Orientul și, mai precis, cu islamul, a înălțat acest sistem de reprezentare al Orientului și, după cum sugera Henri Pirenne, a transformat islamul local într-un exemplu de străin, pe care s-a fondat întreaga civilizație europeană începînd din Evul Mediu. Declinul Imperiului Roman ca urmare a invaziilor barbare a avut efectul paradoxal de a încorpora modul de viață barbar în cultura romană și mediteraneană : în timp ce, spune Pirenne, consecința

trăzilor islamice, care au început în secolul al VII-lea, a fost mutarea centrului culturii europene din zona mediteraneană, pe atunci provincie arabă, spre nord. Germanismul a început să-și joace rolul în istorie. Pînă acum, tradiția română fusese neintrupată. Acum avea să se dezvolte o civilizație originală romano-germanică: "Europa era închisă în sine: Orientul, atunci cînd nu era un loc unde se făcea comerț, era, din punct de vedere cultural, intelectual, spiritual, în afara Europei și a civilizației europene, care, după cum spunea Pirenne, a devenit „o mare comunitate creștină, sinonimă cu *ecclesia*... Occidentul își făcea acum propria viață"⁵⁵. În poemul lui Dante, în opera lui Petru cel Bătrîn și a altor orientaliști de la Cluny, în scrierile polemicișilor creștini despre islam, de la Guibert de Nogent și Bede la Roger Bacon, William de Tripoli, Burchard de pe Muntele Sion și Luther, în *Poema del Cid*, în *La Chanson de Roland* și în *Orlando* de Shakespeare (acel „seducător al lumii”), Orientul și islamul au fost întodeauna reprezentați ca străini ce aveau de lăsat un rol special în cultura Europei.

Geografia imaginată, de la portretele vii din *hieroglifi* pînă la înregistrările prozănice din *Bibliothèque orientale* a lui d'Herbelot, justifică un vocabular, un univers de discursuri reprezentative, specifice discutații și înțelegerii islamului și Orientului. Ceea ce consideră acest discurs a fi o realitate – de exemplu că Mohammed e un impostor – constituie o componentă a discursului, o afirmație pe care discursul îl obligă să o facă ori de cîte ori apare numele Mohammed. Accentuarea tuturor elementelor diferite ale discursului orientalist – prin care înțelege, pur și simplu, vocabularul utilizat de fiecare dată cînd se vorbește sau se scrie despre Orient – se face prin o serie de figuri reprezentative sau figuri de stil. Acestea sînt pentru Orientul real – sau pentru islam, care este principala mea preocupare aici – ceea ce costumele stilizate sînt pentru personajele dintr-o piesă: ele sînt, de exemplu, pecuniu crucea purtate de Everyman sau costumul peștii al lui Arlecino din *commedia dell'arte*. Cu alte cuvinte, nu trebuie să căutăm corespondențe între limbajul utilizat pentru descrierea Orientului și Orientul în sine, nu aici pentru că limbajul e înpecuniu, ci pentru că nici nu încercăm să fie precis. Ceea ce încercăm să facă, așa cum a încercat Dante în *Inferno*, este să caracterizeze Orientul ca străin și, totodată, să-l încorporeze schematic pe o scenă de teatru al cărei public, manager și actori sînt toată Europa și doar pentru Europa. De aici eskalăm între familii și străini, Mohammed este întodeauna impostorul (familii,

pentru că pretinde a fi ca Isus pe care îl cunoaștem) și întodeauna orientalul (străin, pentru că, deși este onorific „ca” Isus, nu e la urma urmei ca el). Decei să inventăm toate figurile de stil legate de Orient – stăruiri, diferență, senzualitate exotica etc. – mai bine facem niște generalizări în privința lor, așa cum au fost moștenite prin Renștere. Sînt toate declarative și evidente de la sine: timpul verbal pe care îl folosesc este cel etern: transmiți o impresie de repetare și forță: sînt întodeauna sincretice, deși mult inferioare unui echivalent european, care uneori e specificul, altorii nu. Pentru toate aceste trîmțuri ajunge frecvent utilizarea verbului *este*. Astfel, Mohammed *este* un impostor, expresie canonică în *Bibliothèque* a lui d'Herbelot și dramatizată, într-un anume sens, de Dante. Nu trebuie aduse dovezi: singura dovadă necesară pentru condamnarea lui Mohammed se găsește în verbul *este*. Nimeni nu califică expresia, nici nu pare necesar să se spună că Mohammed *a fost* un impostor, nici nu trebuie să considere cineva, nici pentru o clipă, că poate să nu fie necesar să se repete afirmația. Ea *este* repetată, *el este* un impostor și, de fiecare dată cînd se spune asta, el devine mai impostor, iar autorul afirmației mai cîștigă puțină autoritate pentru că a declarat acest lucru. Astfel, celebra biografa a lui Mohammed din secolul al XVII-lea, aparținînd lui Humphrey Prideaux, e subintitlulată *The True Nature of Imposture* (Adevărata natură a imposturii). În final, desigur, categoriile precum impostor (sau oriental, de altfel) împlinesc, necesită chiar, un opus care nu e nici altceva, în mod fraudulos, nici nu are nevoie la nesfîrșit de identificare explicită. Iar acel opus este „occidental”, sau, în cazul lui Mohammed, Isus.

Din punct de vedere filosofic, deci, iznăul de identificare constituie o formă de realism radical: orice utilizează cuvîntul orientalism, ceea ce reprezintă practica obișnuită atunci cînd e vorba de probleme, obiecte, calități și regiuni considerate orientale, va desemna, va numi, va indica, va fixa ceea ce spune sau gîndește print-un cuvînt sau o expresie, care atunci se presupune fie că a dobîndit, fie, mai simplu, că este realitate. Din punct de vedere retorice, orientalismul e absolut anatomic și enumerativ: eai folosești vocabularul însemnat la particularizare și înăpări realităților orientale în elemente ușor de controlat. Din punct de vedere psihologic, orientalismul e o formă de paranoie, o cunoaștere de alt tip decît, să spunem, cunoașterea istorică obișnuită. Aceasta sînt cîteva rezultate, vîed eu, ale geografiei imaginative și ale limitelor dramatice trasate de ea. Există, totuși, unele transformări specifice moderne ale acestor rezultate orientalistice, la care trebuie să revin acum.

* Everyman – personaj din moralitățile (*moralty plays*) englezești din secolul al XV-lea (în trad.)

III

PROIECTE

Este necesară să examinăm cele mai strălucite succese operaționale ale orientalismului dacă ar fi doar ca să judecăm cît de greșită (și) total opusă adevărului) a fost ideea amănunțioasă exprimată de Michelet, și anume că „Orientul avansează, învinge, înfrîng, fală pentru zeii luminii, prin farmecul viselor sale, prin magia clambuscunui său”⁵³. Relațiile culturale, materiale și intelectuale între Europa și Orient au trecut prin nemăsurate faze, chiar dacă linia de demarcație dintre Est și Vest a produs o anumită impresie constantă asupra Europei. Deși, în general, Vestul a fost cel care s-a deplasat către Est și nu invers, *Orientalismul* e termenul generic pe care l-am folosit pentru a descrie abordarea Orientului de către Occident; orientalismul reprezintă disciplina prin care Orientul a fost (și este) abordat sistematic, ca un subiect de studiu, de cercetare și practică. Dar, în plus, am folosit cuvîntul pentru a desemna acea colecție de vise, imagini și cuvinte, disponibile oricui a încercat să vorbească despre ceea ce se afla la est de linia de demarcație. Aceste două aspecte ale orientalismului nu sînt incongruente, deoarece, prin folosirea lor, Europa a putut avansa spre Orient, în siguranță și nemetotonic. Aici aș dori, mai ales, să analizez dovezile materiale ale acestui înaltan.

Cu excepția islamului, Orientul a fost, pentru Europa, pînă în secolul al XIX-lea, un domeniu cu o istorie continuă de dominație occidentală necontestată. Acest adevăr este evident în cazul experienței britanice în India, al celei portugheze în Indiile de Est, China și Japonia, al celei franceze și italiene în diferite regiuni ale Orientului. Au existat situații ocazionale în care intranșigența localnicilor a tulburat idila, ca în 1638-1639, cînd un grup de creștini japonezi l-a alungat pe portughezii din zonă; în general, totuși, după Orientul arab și islamic a ridicat Europei probleme fără soluție, la nivel politic, intelectual și, pentru o vreme, economic. Apoi, mare parte din istoria orientalismului a purtat amprenta unei atitudini europene problematice față de islam și acesta este aspectul acut de sensibil al orientalismului către care se îndreaptă interesul meu în studiul de față.

Fără îndoială, islamul a constituit o reală provocare în multe feluri. Se afla înconfortabil de aproape de creștinism, din punct de vedere geografic și cultural. S-a folosit de tradițiile iudeo-elene, a împrumutat creator de la creștinism, se putea lăuda cu succese militare și politice incomparabile. Și asta nu era tot. Trădăturile islamice se afla alături de cele biblice și chiar se suprapun cu unele dintre ele: în plus, centrul domeniului islamic a fost întotdeauna regiunea cea mai apropiată de Europa, care s-a numit Orientul Apropiat. Araba și ebraica sînt limbi semitice și, împreună, ele dispun și redispun de un material care e de o importanță urgîndă pentru creștinism. De la sfîrșitul secolului al VII-lea pînă la bătălia de la Lepanto din 1571, islamul, în forma sa arabă, otomană sau nord-africană și spaniolă, a dominat sau a amenințat efectiv creștinismul european. Faptul că islamul a deșăgîit și a celipsat Roma nu putea dispărea din mintea nici unui european din trecut sau din prezent. Nicî Gibbon nu era o excepție, precum se poate vedea în următorul pasaj din *Decline and Fall*:

În zilele victorioase ale republicii romane, scopul senatului era să-și limiteze consiliile și legiunile la un singur război și să suprimă complet primul dușman înainte de a provoca ostilitatea celui de al doilea. Aceste maxime timide ale politicii erau disprețuite de mîrîmnia sa de entuziasmul călîfilor arabi. Cu aceeași vigoare și succes, ei l-au invadat pe zăslasul călîfilor arabi. Cu aceeași vigoare și succes, ei l-au invadat pe zăslasul lui August și Artaxerxe; iar monarhiile triale au devenit, în aceeași clipă, prida unui dușman pe care nu fost obșnuite afla timp să-l disprețuiască. În cei zece ani de guvernare ai lui Omar, sarazinii au adus la supunere 36.000 de orșe sau castele, au distrus 4.000 de bisericile sau temple ale necredincioșilor și au ridicat 1.400 de moschei pentru practicarea religiei lui Mohammed. La o suită de ani după fuga sa din Mecca, armatele și dominația succesorilor săi sau extins din India pînă la Oceanul Atlantic, peste diverse și îndepărtate provincii...⁵⁴

Aunei cînd termenul *Orient* nu a fost pur și simplu un sinonim pentru Estul asiatic sau cînd nu a denotat, în general, ceea ce e îndepărtat și exotic, el se aplica, mai riguros, Orientului islamic. Acest Orient „militant” a ajuns să desemneze ceea ce Henri Baudet numea „ametele valastice”⁵⁵. Desigur, așa stăteau lucrurile în Europa pînă la mijlocul secolului al XVIII-lea, moment cînd tezurile de cunoștințe „orientale”, cum a fost *Bibliothèque orientale* ale lui Herbelot, au încercat să însemne în primul rînd islam, arabi sau otomani. Pînă în acea perioadă, memoria

culturală a acordat o importanță de înțeles unor evenimente relativ îndepărtate, precum căderea Constantinopolului, cruciadele și cucerirea Siciliei și a Spaniei, dar dădea acestora un semnificativ Orientul amenințător, el nu au sferă, în același timp, ceea ce a rămas din Asia.

Pentru că a existat întotdeauna India, locul unde, după ce Portugalia a pus bazele primelor prezente europene în începutul secolului al XVI-lea, Europa și, în primul rând Anglia, după o lungă perioadă (din 1600 pînă în 1758) de activitate esențială comercială, au dominat politic ca forță de ocupație. Totuși, India în sine nu a reprezentat niciodată o amenințare indigenă pentru Europa. Ea a fost o amenințare mai degrabă pentru că autoritatea sa autohtonă s-a prăbușit și a deschis calea unor rivalități intereuropene și unui control politic european. Alții, astfel înțelegând India pînă la trairă de Europa cu superioritatea proprietății, înțelegând cu sentimentul pericolului, rezervat islamului⁵⁶. Totuși, între aceași suferință și cunoștințele pozitive precise a existat o discrepanță uriașă. Articolele lui d'Herbelot pentru subiectele indo-persane din *Bibliothèque* se bazează toate pe surse islamice și e adevărat că, pînă la începutul secolului al XIX-lea, sinograma „limbi orientale” era considerată sinonimă cu „limbi semitice”. Renașterea orientală, despre care vorbește Quintet, a avut mîna de a extinde mișcările de la început, în care islamul era exemplul pentru întregul Orient⁵⁷. Sanscrita, religia indiană și istoria Indiei nu au primit sînt de cunoștințe științifice, pînă cînd nu începuseră lucrările lui Sir William Jones, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, și chiar întregul său față de India prin intermediul interesului său anterior pentru islam și al cunoștințelor sale legate de acesta.

Nu e surprinzător, deci, că prima lucrare majoră de erudite orientale, după *Bibliothèque* a lui d'Herbelot, a fost *History of the Saracens* a lui Simon Ockley, al cărei prim volum a apărut în 1708. Un istoric recent al orientalismului a optat că alitudinea lui Ockley față de musulmani – și anume că lor îi se datorază ceea ce primi cercetători europeni au găsit în materie de filosofie – a constituit un soc dureros⁵⁸ pentru publicul său european. Nu numai că Ockley a exprimat clar această preînțelegere islamică în lucrarea sa, ci el a mai „deschis Europei, pentru prima oară, și gustul autentic și substanțial pentru punctul de vedere arab în privința războaielor cu Bizanțul și cu Persia”⁵⁹. Totuși, Ockley a avut grija să se distocheze de influența viciată a islamului și, spre deosebire de colegul său William Whiston (succesorul lui Newton la Cambridge), el a declarat întotdeauna clar că islamul este o erezie revoltătoare. Pentru entuziasmul său islamic, pe de altă parte, Whiston a fost exclus de la Cambridge în 1709,

Accesul către bogățiile indiene (orientale) a trebuit să se facă întotdeauna prin Irakassar, mai întâi, la provinciile islamice și prin rezistența împotriva efectelor periculoase al islamului ca sistem de credință evasivă. Și, cel puțin pentru o bună perioadă din secolul al XVIII-lea, Anglia și Franța au reușit. Imperiul Otoman se instalase demult într-o bătrînele confortabilă (pentru Europa) ca să mai fie considerat, în secolul al XIX-lea, ca „problema estică”. Marea Britanie și Franța s-au luptat una cu cealaltă în India între 1744 și 1748 și din nou între 1756 și 1763, pînă cînd, în 1769, englezii au preluat controlul practic, economic și politic, al subcontinentului. Ce era mai inevitabil decît ca Napoleon să aleagă înfrîngerea imperiului oriental al Marii Britanii, interceptînd prima dată calea sa islamică de acces. Eipnol?

Deși au fost aproape imediat precedate de cel puțin două proiecte orientalistice majore, invazia Egiptului de către Napoleon în 1798 și incursiunea sa în Siria au avut, de departe, cea mai importantă consecință pentru istoria modernă a orientalismului. Înaintea lui Napoleon, au mai existat doar două eforturi (ambele ale cercetătorilor) de a invadea Orientul prin singurera vîltoare și prin trecerea directă de bariera de protecție comparativă a Orientului biblic. Primul a fost făcut de Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805), un teoretician excențric al regimului, un om care a reușit, în mintea sa, să reconcilieze jansenismul cu catolicismul ortodox și cu brahmanismul, și care a călătorit în Asia pentru a dovedi existența primitivă reală a unui Popor Ales și a genealogiilor biblice. În schimb, el și-a ratat primul scop și a călătorit către est pînă la Surat, spre a descoperi acolo o comoră ascunsă de texte avestane și a-și desăvîși traducerea Avestei. Raymond Schwab a afirmat despre misteriosul fragment avestan care l-a determinat pe Anquetil să pormesea la drum „că, în timp ce „savantii au privit celebrul fragment la Oxford și apoi s-au întors la studiile lor, Anquetil și a privit și apoi s-a dus în India”. Schwab mai remarcă faptul că Anquetil și Voltaire, diferiți fără speranță unul de altul, din punct de vedere temperamental și ideologic, au avut un interes similar față de Orient și față de Biblie, „unul pentru a face Biblia mai puțin discutabilă, celălalt pentru a o face mai puțin creștină”. Ca o ironie a sorții, traducerea lui Anquetil din Avesta l-au servit lui Voltaire, deoarece descoperirile lui Anquetil „au determinat curînd toată critica textuală biblică, considerată pînă atunci ca „revelare”. Efectul expediției lui Anquetil este bine deservit de Schwab :

În 1759, Anquetil a terminat traducerea Avestei la Surat, în 1786 pe cea a *Upanishadelor* la Paris, sapînd astfel un canal între emisie

geniului uman, cucerind și lărgind vechiul univers din bazinul mediteranean. Cu mai puțin de cinci secole de ani înainte, compatrioții săi au fost întrebati cum era și în Persan, pe când ei înșiși să compare monumentele persilor cu cele ale grecilor. Înaintea lui, se căutau informații despre trecutul îndepărtat al planetei noastre exclusiv la mări scriitori latini, greci, evrei și arabi. Biblia era privită ca o sursă solitară, un aerolit. În scris, exista un univers, dar nimeni nu prea părea să bătusească imensitatea acelor lumi necunoscute. Inteligerea a început o dată cu traducerea *Avestei* și a altor înalți ameliore diatorta explorării limbilor din Asia Centrală, care s-au înmulțit după Babel. În secolele noastre, pînă în momentul acela limitate la mica moștenire greco- latină a Mesopotamiei [din care o bună parte a fost transmisă Europei prin islan], el a introdus o viziune asupra unor nemuritoare civilizații din vechimile trecut, asupra unei înfinități de literaturi : în plus, cele câteva provincii europene nu au fost singurele locuri care și-au lăsat amprenta în istorie."

Pentru prima oară, Orientul a fost dezvăluit Europei în materialitatea textelor, a limbilor și a civilizațiilor sale. Tot pentru prima oară, Asia a dobîndit o dimensiune intelectuală și istorică precisă, cu care să sprijine întinse distanțele și ale imensității sale geografice. Printr-una din acele inevitabile compensații simplificatoare pentru o bruscă expansiune culturală, eforturile orientale ale lui Anquetil au fost umbrate de cele ale lui William Jones, al doilea dintre proiectele preamodernelor amintiri mai sus. În vreme ce Anquetil a deschis drumul larg, Jones l-a închis, codificînd, catalogînd, comparînd, înainte de a parăsi Anglia pentru a pleca spre India în 1783. Jones era deja un maestru în araba, ebraica și persana. Acestea păreau, poate, cele mai neînseninate realizări ale sale : căci era și poet, jurist, istoric, elavist și un învlat neobosit, alte cure performanțe au provocat admirația unor personalități ca Benjamin Franklin, Edmund Burke, William Pitt și Samuel Johnson. La momentul potrivit, a fost numit "înt-o funcție onorabilă și profitabilă în Indi" și, imediat după sosirea sa aici, pentru a prelua un post la Compania Indiei de Est, a început cursa studiului personal, care consta în a uniția, a izola, a civiliza Orientul și a-l transforma astfel într-o provincie cu educație europeană. Pentru lucrarea sa personală, intitulată, "Subiecte de studiu în timpul șederii mele în Asia", el a enumerat ca teme de cercetare, "legile hindușilor și ale mahomedanilor, politica și geografia modernă a Hindustanului, cel mai bun mod de a guvernarea Bengalului, aritmetica și geometria și științele combinate ale asiaticilor, medicinei, chimiei, chirurgiei și anatomiei indienilor, producțiile naturale

ale Indiei, poezia, retorica și morală Asiei, muzica națiunilor estice, meseriile, industria, agricultura și comerțul Indiei" și așa mai departe. În 17 august 1787, l-a scris simplu Lordului Althorp : "ambitia mea este de a cunoaște *India* mai bine decît a cunoaște o-vrednă al alt european". Aici a putut găsi Balfour în 1910 prima soțiară a pretenției sale, ca englez, de a cunoaște Orientul mai mult și mai bine decît oricine altcineva.

Activitatea oficială a lui Jones era deplină, o ocupație cu semnificație simbolică pentru istoria orientalistă. Cu șapte ani înainte de a ajunge Jones în India, Warren Hastings a decis că indienii trebuie conduși după legile lor, un proiect mai îndrăzneț decît parca la prima vedere, deoarece codul sancționat de legi exista pe atunci, pentru utilizare practică, doar în traducere persană și nici un englez din acea perioadă nu cunoștea sanțeta de bine pentru a consulta textele originale. Un funcționar al com-pensat, Charles Wilkins, a învlat sanșeta, apoi a început să traduca *Institutiile* lui Manu : în această acțiune, avea să fie asistat curînd de Jones. (Wilkins a fost, printre altele, și primul traducător al Bhagavad-Gitiei). În ianuarie 1784, Jones a convocat întrunirea de inaugurare a Societății Asiatică la Bengalului, care urma să fie pentru India ceea ce Societatea Regală era pentru Anglia. Ca primul președinte al societății și ca magistrat, Jones a ajuns să cunoască efectiv Orientul și orientali, ceea ce avea să-l facă mai tirziu fondatorul necontestat (expresia îi apar-tine lui A. J. Arberry) al orientalismului. A guvernă și a studia, apoi a compara Orientul cu Occidentul, acestea erau scopurile lui Jones, pe care, cu un impuls irezistibil de a codifica mereu de a supune varianta înfrîntă a Orientului, "amni cod complex" de legi, cifre, obiecturi și lucrări, se considera că le-a alins. Cea mai celebră afirmație a lui indică în ce măsura orientalismul modern, chiar și la începuturile sale filosofice, a fost o disciplină comparativă avînd ca scop principală descoperirea surselor limbilor europene într-o bază orientală, îndepărtată și modestă :

Limba *sanskrită*, oricît ar fi de veche, are o structură minunată, mai perfectă decît *grecă*, mai bogată decît *latina* și mult mai rafinată decît acestea, avînd totuși asemănări mai mari cu ambidua, vîrî în rădăcinile verbelor, cît și în formele gramaticeale, decît s-ar fi putut produce din întâmplare : alți de mari, într-adevăr, înțit neli un filolog nu le-ar putea examina pe toate trei fără a crede că provin dintr-o sursă comună."

Mulți dintre primii orientaliști englezi din India au fost, ca Jones, specialiști în drept sau, desuți de interesant, medici cu puternice înclinații

missionare. Alți cîți se poate spune, majoritatea erau animați de scopul dublu de a cerceta „științele și artele din Asia, în speranța de a facilita ameliorări acolo și progresul cunoașterii și al anelor acasă⁹⁴”; astfel era exprimată țelul orientalistului obișnuit în *The Century Volume* al Royal Asiatic Society, fondată în 1823 de Henry Thomas Colebrooke. În contractul lor cu orientaliști moderni, primii orientaliști profesioniști, cum a fost Jones, aveau doar două roluri de jucat, totuși nu putem să-i învinuim astăzi pentru restricțiile impuse unanimității lor de caracterul *occidental* oficial al prezenței lor în Orient. Erau fie judecatori, fie doctori. Chiar Edgar Quinet, care scria mai mult metazic decât realist, era vag conștient de această relație terapeutică. „Asia are profiții”, a spus el în *Le Génie des religions*; „Europa are doctori⁹⁵”. Cunoașterea corectă a Orientului a plecat de la un studiu serios al textelor clasice și abia după aceea a trecut la aplicarea acestor texte la Orientul modern. Confruntat cu deceptivitatea evidenței și cu neputința politică a orientaliștilor moderni, orientaliștilor europeni a considerat că este de datorita sa să salveze o parte din moștenirea orientala clasică, trecută și pierdută, pentru a „facilita ameliorări” în Orientul actual. Ceea ce europenii a preluat din trecutul orientat clasic a fost o viziune (și miți de fațadă și artefacte), pe care a putut s-o folosească în modul cel mai bun: orientaliștilor moderni i-a dat facilități și ameliorări și, de asemenea, avantajul judecății sale în privința a ceea ce era cel mai bine pentru Orientul modern.

O caracteristică a tuturor proiectelor orientaliste prenapoleonice a fost că se putea face foarte puțin, înainte de proiect, pentru a-i pregăti succesul. Anghelii și Jones, de exemplu, au învățat ceea ce au învățat despre Orient numai după ce au ajuns acolo. Ei s-au confruntat cu întregul Orient și doar după o vreme și după improvizații considerabile, au putut să-l reducă la o provincie mai mică, Napoleon, pe de altă parte, nu a avut nimic mai puțin decât să ocupe întregul Egipt, iar pregătirile lui au fost de o amploare și o miniaturizare în egală măsură. Chiar și așa, aceste pregătiri au fost aproape inutile de schematice și — dacă pot folosi cuvîntul — textuale, trăsături care necesită alți o analize. Se pare că Napoleon ar fi avut în minte trei lucruri, mai presus de orice alte alele, pe care se aștepta în Italia în 1797 și își pregătia urmărirea acțiune militară. În primul rînd, în alară de puterea încă amenințătoare a Angliei, succesele lui militare, care culminaseră cu Tratatul de la Campo Formio, nu i-au mai lăsat alt loc de căutare a gloriei decât Estul. În plus, Talleyrand criticase recent „avantajele ce se pot obține din noile coloni în condițiile actuale”, iar acest lucru, împreună cu perspectiva temerară de a înfrînge Marea Britanie,

l-au dus spre est. În al doilea rînd, Napoleon a fost atras de Orient încă din adolescență; de exemplu, manuscritele sale din tinerețe cuprind un rezumat foarte detaliat al lucrării *Histoire des Arabes* a lui Marigny și revese clar din toate scrierile și conversațiile lui că era fermecat, după cum spunea Jean Thiry, de amintirea și eloria lui legate de Orientul din vremea lui Alexandru, în general, și de Egipt, în special⁹⁶. Astfel, ideea de a recuceri Egiptul ca un nou Alexandru i s-a pus singură, combinată cu avantajul suplimentar de a dobîndi o nouă colonie islamică, pe secolăria Angliei. În al treilea rînd, Napoleon considera Egiptul un proiect posibil foarte pentru că îl cunoștea din punct de vedere iactic, strategic, istoric și — nefînd un aspect de subestima — textual, adică în urma lecturilor din scrierile recente, dar și clasice, ale unor personalități europene. Important este că, pentru Napoleon, Egiptul a fost un proiect care a căpatat contur în mintea sa și, mai tîrziu, în pregătirile pentru cucerirea lui, prin experiențe ce fîneau de domeniul ideilor și al miturilor culeses din texte, nu din realitatea empirică. Planurile lui în privința Egiptului au devenit, de aceea, primele dintr-o lungă serie de contacte ale Europei cu Orientul, în care competența specială a orientalistului a primit directă întrebunare funcțională colonială; pentru că, în momentul crucial cînd orientalistul trebuia să decidă dacă loialitățile și simpatiile sale sînt de partea Orientului sau a Occidentului cuceritor, el l-a ales întotdeauna pe cel de-al doilea, de la Napoleon încotracă. În ceea ce-l privește pe împăratul însuși, el a văzut Orientul doar așa cum a fost codificat la început de textele clasice și apoi de experții orientaliști, a căror viziune, bazată tot pe textele clasice, pare a substituiți unii pentru orice contact adecvat cu Orientul real.

Angajarea efortora zeci de „savanti” pentru expediția din Egipt a lui Napoleon este prea bine cunoscută ca să mai necesite o prezentare de taliață aici. Ideea lui era să construiescă un fel de armată vie în vederea expediției, sub forma unor studii în toate domeniile, realizate de membrii Institutului Egiptului, fondat de el. Ceea ce se cunoștea mai puțin, probabil, este încrederea anterioară a lui Napoleon în lucrarea Coniului de Volney, un călător francez care a scris *Voyage en Egypte et en Syrie*, publicată în 1787 în două volume. În alara unei scurte prefețe personale ce-l informează pe cititor că neștepăla moștenire a unei sume de bani a făcut posibilă călătoria sa în est în 1783, cartea lui Volney este un document aproape chinător de impersonal. În mod evident, Volney se descoperă sîndera un om de știință, a cărui sarcină a fost întotdeauna să înregistreze „starea” a ceea ce vede. Punctul culminant al cărții e atîns în volumul al



dolilea, o descriere a islamului ca religie⁶⁴. Concepțiile lui Volney erau în mod canonic ostile islamului ca religie și ca sistem de înstituiții politice; totuși, Napoleon a socotit lucrarea aceasta, precum și *Considerations sur la guerre actuel de l'Arabie* (1788), tot a lui Volney, de o importanță deosebită. Căci Volney, a fost, în fond, un francez abli și – la fel ca Chateaubriand și Lamartine la un sfert de secol după el – a privit Orientul Apropriat ca pe un loc potrivit pentru realizarea ambițiilor coloniale franceze. Ceea ce a folosit Napoleon din opera lui Volney a fost eminența, în ordinea creșterii a civilizației, a obsesiei celorlora trebuia să le facă față în Orient orice forță expediționară franceză.

Napoleon se referă explicit la Volney în reflectiile sale asupra expediției din Egipt, intitulate *Campaignes d'Egypte et de Syrie*, 1798-1799, pe care le-a dictat generalului Bertrand pe Insula Sfânta Elena. Volney, spune el, a considerat că există trei bariere pe drumul francezilor spre hegemonia în Orient și că orice forță franceză ar avea, de aceea, de purtat trei răboaie: unul împotriva Angliei, al doilea împotriva Porții Otomane și al treilea, cel mai greu, împotriva musulmanilor⁶⁵. Aprecierea lui Volney era viclenă și greu de blămat, deoarece lui Napoleon i-a fost clar, așa cum i-ar fi oricui dacă l-ar citi pe Volney, că lucrările lui, *Loyage* și *Considerations*, erau texte de filosofie efectiv de către orice european domnic să cucerească Orientul. Cu alte cuvinte, opera lui Volney a constituit un manual pentru atenarea societății pe care un european l-ar fi putut simți la contactul direct cu Orientul: Cîntî cărțile, pare a fi fost teza lui Volney, și, departe de a fi dezorientați în fața Orientului, îl veți supune.

Napoleon l-a luat pe Volney aproape *ad litteram*, dar într-un mod subtil, caracteristic lui. Din primul moment cînd l'Armée d'Egypte a apărut la orizontul egiptean, s-au făcut toate eforturile pentru a-i convinge pe musulmani că „noi simțim adevărații musulmani”, așa cum spunea proclamația lui Bonaparte din 2 iulie 1798 în fața populației din Alexandria⁶⁶. Însoțit de o echipă de orientaliști (la bordul unui vas amiral, numit *Orient*), Napoleon s-a folosit de dispoziția egiptenilor față de mamele și a făcut apel la ideea revoluționară a posibilităților egale pentru toți de a duce un război echitabil de blind și de selectiv împotriva islamului. Ce l-a impresionat cel mai mult pe primul cronicator arab al expediției, Abd-al-Rahman al-Jabarti, a fost folosirea de către Napoleon a savanților pentru a intra în contact cu localnicii, precum și înfrînarea directă cu o instituție intelectuală europeană modernă⁶⁷. Napoleon a încercat peste tot să demonstreze că lupul *purta* islamul: „Ioi ce punea se traducea în araba Co-ranului, la fel cum armata franceză era chemată de conducerea sa să nu

uite niciodată sensibilitatea islamică. (Să comparăm, în această privință, ucrăia lui Napoleon în Egipt cu tactica din *Requieminto*, un document redactat în spaniolă, în 1513, de către spanioli, pentru a fi citit cu voce tare indienților: „Vă vom lua pe voi și pe nevestele voastre și pe copiii voștri și vă vom face solavii, și astfel vă vom vinde și vom dispune de voi așa cum vor ordona Maestățile lor [Regel și Regina Spaniei]; și vă vom lua bunurile și vă vom provoca numai necazuri și pagube, ca unor vasali nesupuși” etc.⁶⁸) Atunci cînd Napoleon a înțeles că forța sa era prea mică pentru a se impune în fața egiptenilor, a încercat să-i facă pe inimi, cădîi, muftii și ulenale⁶⁹ să interpreteze Coranul în favoarea Marii Armate. În acest scop, cele șaiszeci de ulenale care predau la Azhar au fost invitate în tabăra sa, cu onoruri militare, și flatare de admirația lui Napoleon față de islam, de Mohammed și de Coran, pe care părea să-l cunoască perfect. Acest demers a avut efect și cînd populația din Cairo s-a administrat întotdeauna Egiptul prin orientaliști și conducători religioși islamici, al căror sprijin îl puteau căștiga: orice altă politică era costisitoare și nebuencască⁷⁰. Hugo considera că a înțeles gloria plină de tact a expediției orientale a lui Napoleon în poezia *Lui*:

Au Nil je le retrouve encore,
L'Égypte respicndt des feux de son aurore;
Son astre impérial se lève à l'orient.

Vainqueur, enthousiasme, éclatant de prestiges,
Prodige, il étouffa la terre des prodiges.
Les vireux sheikhs ventraient l'énérjé jeune et prudent;
Le peuple redoutait ses armes inouïes;
Sublime, il apparut aux tribus dévouées
Comme un Mahomet d'occident⁷¹.

(Îl regăsese la Nil,
Egiptul străluciește de-al zorilor săi foc,
Iar astrul imperial la răsărit se-arată.

* Iman - preot musulman, cadru - conducător musulman, mulha - căpetenie religioasă, ulenla - doctor în religie și drept musulman (n. trad.).

învăţător, entuziasmat, plin de succese,
Mămine ce urmăreşte o lume de minuni.
Setei cetăţi pînă pe înaltul emir şi veterani ;
Poporul se temea de alte sale arme ;
Sublim el aştepta în faţa triburilor vultive
Precum un Mahomed din Occident venit.)

Un asemenea triumf putea fi pregătit doar înainte unei expediţii militare, poate doar de cîteva care nu aveau experienţă anterioară a Orientului, cu excepţia a ceea ce a fost din cărţi şi de la învîlăni. Ideea de a lăsa cu sine o întrecere academică reprezintă în mare măsură un aspect al unei atitudini textuale faţă de Orient. Iar această atitudine, la rîndul ei, a fost sprijinită de o serie de decrete specifice revoluţionare (mai ales cel din 10 geminal anul III - 30 martie 1793 - care înfiinţa o *şcoală publică* în cadrul Bibliotecii Naţionale, pentru a preda araba, turca şi persana³), al căror obiectiv era acela raţional de a risipi misterul şi de a instituţionaliza chiar şi cunoştinţele cele mai modeste. Astfel, mulţi dintre traducătorii orientalişti ai lui Napoleon au fost studenţi ai lui Silvestre de Sacy, care, începînd din iunie 1796, a fost primul şi singurul profesor de arabă la École publique des langues orientales. Sacy a devenit ulterior profesorul aproape al fiecărui orientalist de seamă din Europa, unde studenţii săi au dominat în acest domeniu timp de aproximativ trei sferturi de secol. Mulţi dintre ei au fost utili din punct de vedere politic, aşa cum au fost unii pentru Napoleon în Egipt.

Dar trairilele cu musulmanii au reprezentat doar o parte din proiectul lui Napoleon de a domina Egiptul. Ceaialta parte a constat în a-l deschide complet, a-l face în totalitate accesibil cercetării europene. De la stăruinle de faţă obscură şi parte a orientului cunoscută pînă atunci doar indirect prin aventurile călătorilor, ale erudiţilor şi ale cuceritorilor dinainte, Egiptul urma să devină un capitol din educaţia franceză. Şi aici atitudinile textuale şi schematice sînt evidente. Institutul, cu echipele sale de chimişti, istorici, biologi, arheologi, chirurgi şi anticari, a constituit divizia etnografică a armatei. Saracina sa nu era mai puţin agresivă : să transpună Egiptul în franceza modernă⁴ şi, spre deosebire de *Description de l'Égypte* a abatelui Le Masceur din 1753, ceea a lui Napoleon avea să fie o realizare universală. Aproape din primele momente ale ocupaţiei, Napoleon a avut grija ca Institutul să-şi înceapă într-însurile, experimentele - mişcările de documentare, cum am numi-o astăzi. Cel mai important era că tot ce se spunea, se vedea şi se studia urma să fie înregistrat şi a fost

înt-adevar înregistrat în ceea mare apropiere colectivă a unei ţări de către alia. *Description de l'Égypte*, publicată în 23 de volume imense între 1809 şi 1828⁵.

Unchietarea lucrării nu constă doar în dimensiunile sale sau în inteligenţa autorilor, ci în atitudinea faţă de subiectele abordate, ceea ce o face să fie de mare interes pentru studierea proiectelor orientalistice moderne. Primele cîteva pagini din *prefaţa sa istorică*, scrisă de Jean-Baptiste Joseph Fourier, secretarul Institutului, exprimă chiar faptul că, studind Egiptul, savanţii s-au luptat direct şi cu un fel de semantificării culturale, geografice şi istorice pură. Egiptul a constituit punctul focal al relaţiilor dintre Africa şi Asia, dintre Europa şi Est, dintre memorie şi actualitate.

Plasat între Africa şi Asia şi comunicînd igror cu Europa, Egiptul ocupă centrul vechiului continent. Această ţară are doar mari vestigii : ea este patria artelor şi păstrează nemurimările monumente : principalele sale temple şi palatiale locuite de regi există încă, chiar dacă edificiile cele mai puţin vechi erau deja construite pe vremea războaiului Troiei; Homer, Licurg, Solon, Pirigora şi Platon s-au dat în Egipt pentru a studia ştiinţele, religia şi dreptul. Alexandru a fondat acolo o cetate opulentă, care s-a bucurat pentru multă vreme de supremaţie comercială şi i-a vizitat pe Pompei, Cezar, Marc Antoniu şi August hordelor între ei soarta Romii şi a lumii întregi. De aceea, este normal că ţara aceasta să atragă atenţia unor prinţi iluștri care conduc destinele naţiunilor.

Nici o naţiune nu a dobîndit vreodată o putere considerabilă, fie în Vest, fie în Asia, fără ca puterea aceasta să îndrăgească mijlocul şi către Egipt, care era privit, într-o căutare mărură, ca sursa sa naturală⁶.

Deoarece Egiptul era extrem de însemnat pentru arte, ştiinţe şi guvernare, rolul său consta de a fi scena pe care urma să aibă loc acţiuni de o importanţă istorică internaţională. Ocupînd Egiptul, deci, o putere modernă urma să-şi demonstreze în mod înescătoare şi să-şi justifice istoria : destinul Egiptului însuşi era să fie un test, de preferinţă European, în plus, această putere urma să intre în-o istorie al cărei element comun a fost definit de personaje nu mai puţin importante decît Homer, Alexandru, Cezar, Platon, Solon şi Pirigora, care au onorat Orientul cu prezenţa lor anterioară acolo. Pe scurt, Orientul a existat ca un set de valori legate nu de realităţile sale moderne, ci de o serie de contabile valoroase pe care le-a avut cu un trecut european îndepărtat. Acesta este un exemplu

clar de atitudine textuală, schematică, la care m-am referit anterior.

Fourier continuă la fel pe mai bine de o sută de pagini (fiecare pagină are, a propozi, o suprafață de un metru pătrat, de parea proiectul și dimensinea paginii ar fi fost concepută la scară comparabilă). Pe baza unui trecut confuz, totuși, el trebuie să justifice expediția napoleonică ca pe ceva necesar a fi întreprins atunci când a avut loc. Perspectiva dramatică nu e niciodată abandonată. Conținutul publicului său european și de personaje orientale pe care le manipula, el scrie :

Ne amintim impresia făcută asupra întregii Europe de vestea ultioare a prezenței francezilor în Orient... Acești mare proiect a fost conceput în tăcere și preget și auto holărire și discreție, închit vigilența îngrijorată a dușmanilor noștri a fost înșelată ; doar în clipa când s-a întâmplat, au aflat și ei că a fost conceput, pus în practică și îndeplinit cu succes...

Un *coup de théâtre* alți de dramatic a avut avantajele lui și pentru Orient :

Această țară, care și-a transmis cunoștințele altor națiuni, este astăzi condamnată la barbarie.

Doar un erou putea unifica toți acești factori, ceea ce descrie acum Fourier :

Napoleon a apreciat influența pe care acest eveniment l-ar avea asupra relațiilor dintre Europa, Orient și Africa, asupra transportului pe Mediterana și a destinului Asiei... Napoleon a vrut să ofere un bun exemplu european Orientului și, în final, să-l facă pe locuitorii să trăiască mai bine și să le ofere avantajele unei civilizații perfecte.

Nimic din toate acestea nu ar fi posibil fără continua aplicare la proiectul din domeniul artelor și al științelor⁷⁵.

A scoate o regiune din barbarismul prezent și a o reda fostei marelui clasice ; a instrui Orientul (în propriu-l-avanta) în maniera Vestului modern ; a subordona sau a neglija puterea militară pentru a favoriza proiectul cunoștinței glorioase dobândite în timpul dominații politice a Orientului ; a exprima Orientul, a-l da forma, identitate, a-l defini cu recunoșterea locului său în memorie, a importanței sale pentru strategia imperială și a rolului său „finesc” ca anexă a Europei ; a omora toate

cunoștințele dobândite pe durata ocupației coloniale cu titlu de „contraboli” la educația modernă” atunci când indigenii nu au fost nici consultați, nici tratați deci ca pretece pentru un text a cărui utilitate nu a fost destinată localnicilor ; a te simți ca un european care conduce, aproape după voie, istoria, timpul și geografia orientală ; a institui noi domenii de specializare ; a stabili noi discipline ; a împărți, a desfigura, a schematiza, a cataloga, a indexa și a investiga tot ce e la vedere (și ascuns vederii) ; a face din fiecare detaliu observabil o generalizare și din fiecare generalizare o lege imuabilă despre natura, temperamentul, mentalitatea, tipul sau obiceiurile orientale ; și, înmă altes, a transpune realitatea vie în materia textelor, a poseda (sau a crede că posedă) realitatea în special pentru că nimic în Orient nu pare să reziste puterii tale ; acestea sînt trăsăturile proiectului orientalist realizate în totalitate în lucrarea *Description de l'Egypte*, care însăși autorizată și susținută de asimilarea orientalistă a Egiptului de către Napoleon cu instrumentele cunoștinței și ale puterii occidentale. Astfel, Fourier își încheie prețida amintind că istoria își va aminti cum „Egiptul a fost teatrul gloriei sale [a lui Napoleon] și protegează împotriva uitării toate împrejurările acestui eveniment extraordinar”⁷⁶.

Lucrarea *Description* anulează, astfel, istoria egipteană sau orientală ca istorie avînd propria coerență, identitate și semnificație. În schimb, istoria așa cum este ea înșestrată în *Description* înlocuiește istoria egipteană sau orientală, identificîndu-se direct și imediat cu istoria lumii, un eulism pentru istoria Europei. Salvarea unui eveniment din de uitare echivalență, în mincia orientalistului, cu transformarea Orientului într-un teatru pentru reprezentările lui despre Orient ; este aproape ceea ce spune Fourier. În plus, simpla autoritate a descoperirii Orientului în termeni occidentali moderni scoate Orientul din imperiul obscurității tăcute unde a zăcut neglijat (cu excepția murmurului slabe ale unui vast, dar nedelimitat sentiment al propriului trecut) și-l așază în lumina științei europene moderne. Altes, acest nou Orient figurază – de exemplu în tezele biologice ale lui Geoffrey Saint-Hilaire din *Description* – ca o confirmare a legilor specializării zoologice formulate de Buffon⁷⁷. Sau servește de „comast feapant” față de obiceiurile națiunilor europene⁷⁸, în care „plăcetele bizare” ale orientaliilor servesc la punerea în lumină a sobrietății și a raționalității obiceiurilor occidentale. Sau, ca să mai amintim încă o utilizare a Orientului, echivalențele acelor caracteristici fizionomice orientale care au făcut posibilă îmbalsamarea morților sînt căutate în trupurile europenilor, astfel închit cavalerii căzuți cu onoare pe cîmpul de luptă să

poată fi păstrată ca relice veridice ale marilor campanii orientale a lui Napoleon⁷⁹.

Totuși, eșecul militar al ocupării Egiptului de către Napoleon nu a distors și bogăția proiectului său general privind Egiptul sau restul Orientului. Aproximativ, ocupația a generat întreaga experiență modernă a Orientului, așa cum a fost el interpretat din perspectiva discursului fondat de Napoleon în Egipt, ale cărui instrumente de dominație și diseminare au inclus Institutul și lucrarea *Description*. Ideea, așa cum o caracteriza Charles-Roux, era că Egiptul „redus la prospérité, régénéré, prirent-o administrare înțeleaptă și lumina... își va răpîndi razele civilizației asupra tuturor vecinilor săi orientali...”. E adevărat că celelalte puteri europene ar încerca să participe la această mișcare, în special Anglia. Dar ce s-ar înfîlța în morminte de moștenire continuă a misiunii occidentale comune în Orient – în ciuda disputelor, a concurenței industriale sau a războaielor deschise intereuropene – ar fi crearea de noi proiecte, noi concepții, noi acțiuni care să combine părți suplimentare ale vechiului Orient cu spiritul european cuceritor. După Napoleon, limba lui însuși al orientalismului s-a schimbat radical. Realismul său descriptiv a crescut și a devenit nu doar un stil de reprezentare, ci un limbaj, cu adevărat un mijloc de creație. Alături de *limbile mării*, așa cum au fost numite de Antoine Fabre d'Olivet acele surse latente uitate ale limbilor europene moderne, Orientul a fost reconstituit, reasamblat, mesteșit, pe scurt, *născut* prin eforturile orientaliștilor. *Description* a devenit tipul principal al tuturor eforturilor ulterioare de a aduce Orientul mai aproape de Europa, de a-l absorbi apoi în totalitate și, cel mai important, de a-i anula sau cel puțin de a-i supune și a-l reduce ciudățenia, iar în cazul islamului, ostilitatea. Căci Orientul islamic va apărea ca o categorie ce demonștră puterea orientaliștilor și nu islamicii ca oameni, nici istoria lor ca istorie.

Astfel, din expediția lui Napoleon s-a născut o serie întreagă de producții textuale, de la *l'itinéraire* al lui Chateaubriand la *l' voyage en Orient* al lui Lamartine și la *Salomambo* de Flaubert și, în aceeași tradiție, *Manners and Customs of the Modern Egyptians* de Lane și *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madiah and Meccah* de Richard Burton. Ceea ce se aseamănă nu e doar fondul comun de legendă și experiență orientală, ci și ideea savantă asupra Orientului, ca matcă din care s-au născut. Dacă, în mod paradoxal, aceste creații s-au dovedit stimulare foarte stilizate, inițiatii minipos lucrare a ceea ce putea fi un Orient viu, acest lucru nu scade nici forța concepției lor imaginative, nici forța cu-

ORIENTALISM

noașterii Orientului de către europeni, ale căror prototipuri au fost, respectiv, Cagliostro, marele impostor european al Orientului, și Napoleon, primul său cuceritor modern.

Opera artistică sau textuală nu a fost singurul produs al expediției napoleonice. Au existat, în plus și desigur cu mai multă influență, proiectul științific, a cărui realizare principală este lucrarea lui Ernest Renan *Système comparé et histoire générale des langues semitiques*, încheiată în 1848 pentru – destul de evident – Premiul Volney, și proiectul geopolitic, ale cărui prime realizări, sint Canalul Suez al lui Ferdinand de Lesseps și ocuparea Egiptului de către Anglia în 1882. Diferența dintre cele două proiecte nu constă doar în dimensiune, ci și în calitatea convingerii orientalistice. Renan a crezut cu adevărat că, în opera lui, a re creat Orientul, așa cum era el în realitate. De Lesseps, pe de altă parte, a fost înmodauna respectat pentru noua teorie a proiectului său născut din bătrîni Orient și acest sentiment s-a transmis tuturor celor pentru care deschiderea canalului în 1869 nu a constituit un eveniment obișnuit. În *Excursionist and Tourist Advertiser* pentru 1 iulie 1869, entuziasmul lui Thomas Cook îl continuă pe cel al lui Lesseps :

În 17 noiembrie, cea mai mare realizare inginerescă din acest secol urmează să-și sarbătorească succesul printr-o inaugurare magnifică, la care aproape fiecare familie regală europeană își va avea reprezentantul special. Cu siguranță, ocazia va fi excepțională. Înfrîntarea unei linii de comunicație pe apă între Europa și Occident a fost un gînd de secole, ce l-a preocupat, pe rînd, pe greci, romani, saxonii și galii, dar numai în ultimii ani civilizația modernă a început, în mod serios să încerce a continua lucrările vechilor faraoni, care, cu multe secole în urmă, au construit un canal între cele două mări, ale cărui ume au rezistat pînă astăzi... Tot ce este legat de lucrările [moderne] are dimensiuni gigantice, iar o lecție atentă a unui mic pamflet al Cavalerului de St. Seoss, ce descrie realizarea, ne impresionează puternic datorită genului marcatul prin – domnul Ferdinand de Lesseps – prin a cărui perseverență, îndrăzneală calmă și putere de prezviune, vizul de secole a devenit, în sfîrșit, o realitate tangibilă... proiectul de a apropia țărilor din Est de cele din Vest și astfel de a unifica civilizații din specii diferite⁸⁰.

Combinarea ideilor vechi cu metodele noi, alăturarea unor culturi ale căror relații cu secolul al XIX-lea erau diferite, impunerea reală a puterii tehnologiei moderne și a voinței intelectuale asupra unor entități

geografice, odinioară stabile și divizate, cum sînt Estul și Vestul, iată ce a perceput Cook și ce a anunțat de Lesseps în ziarle, discursurile, prospectele și scrisorile sale.

Din punct de vedere genealogic, înecăpăturile lui Ferdinand au fost favorabile. Mathieu de Lesseps, tatăl său, a venit în Egipt cu Napoleon și a rămas acolo (ca „reprezentant neoficial al Franței”, după cum spune Mathieu⁵²) timp de patru ani după ce francezii s-au retras în 1801. Multe din scrisorile ulterioare ale lui Ferdinand se referă la intenția lui Napoleon înșiși de a săpa un canal, despre care, pentru că a fost greșit informat de experți, nu a crezut niciodată că e realizabil. Contaminat de istoria haotică a proiectelor de canal, care includea și planurile susținute de Richelieu și de Saint-Simonien, de Lesseps s-a întors în Egipt în 1854, pentru a se angaja într-o acțiune închinată cînsprezece ani mai tîrziu. El nu avea o reală pregătire inginerescă. L-a susținut doar o trecere imensă în preceperă lui aproape divină de a construi, a înșuileși și a crea: „întreci talentele sale diplomatice și financiare i-au asigurat sprijin din partea Egiptului și a Europei; el pare a fi doborîndi cunoștințele necesare pentru a duce lucrările la bun sfîșit. Ce a fost mai folositor, poate, el a învățat cum să-și aducă potențialii colaboratori în teatru istoric al lumii și să-i facă să vadă ce înseamnă cu adevărat „gîndirea morală”, cum și-a numit el înșuși proiectul. „Lăsați în calcul”, le spunea el în 1860, „întreșele servicii pe care apropierea dintre Occident și Orient trebuie să le aducă civilizației și creșterii bunăstării generale. Lumina așteaptă de la voi un mare progres și voi veți să răspundeți la așteptările lumii.”⁵³ În conformitate cu asemenea afirmații, numele companiei de investiții înființată de către de Lesseps în 1858 a fost exagerat și a reflectat planurile grandioase pe care le nutrea: „Compania universală. În 1862, Academia franceză a oferit un premiu pentru o epocă despre canal. Bonnier, ciștigătorul, a creat urmărirea hiperbolică, înăcă nu mîne din ea să se afle în dezacord cu imaginea lui de Lesseps despre proiectul său :

Au travail! Ouvriers que notre France envoie,
Tracez, pour l'univers, cette nouvelle voie!
Vos pères, les héros, sont venus jusqu'ici;
Soyez ferme comme eux, intrepides,
Comme eux vous combattez aux pieds des pyramides,
Et leus quatre mille ans vous contemplent aussi!

Oui, c'est pour l'univers! Pour l'Asie et l'Europe,
Pour ces climats lointains que la nuit enveloppe,

Pour le Chinois perfide et l'Indien demi-nu;
Pour les peuples heureux, libres, humains et braves,
Pour les peuples méchants, pour les peuples esclaves,
Pour ceux à qui le Christ est encore inconnu”⁵⁴.

(La munce! Lucrătorii trimiși de-a noastră Franță,
Deschideți, pentru lume, această nouă cale!
Ai voștri tîlci, eroi, ajuns-au pînă aici;
Fiți tari precum sînt bravi,
Ca ei luptați de-acum sub pîmîntele,
Și patru mii de ani la voi se vor uita!

Da, e pentru lume! Pentru Asia și Europa deopotrivă,
Pentru ținuturi deșurate, în noapce-nvăluite,
Pentru cîmînzul fals și îndînzatul gol;
Pentru chinurile ferice, libere și dîrzze,
Pentru popoare rele sau în robie grea,
Pentru cei ce încă pe Cristu nu îl cunosc.)

De Lesseps nu a fost niciodată mai elocvent și mai ingenios decît atunci cînd i s-a cerut să justifice suma imensă de bani și numarul extrem de mare de oameni necesari pentru canal. A fost capabil să prezinte statistic ce închinat orice ureche: a citat cu egală fluență din Herodot și din statisticile maritime. În jurnalul său din 1864, el prezintă aprobativ observația lui Cassimir Lecomte că o viață excentrică va dezvolta în om o originalitate semnificativă, iar din originalitate se vor naște fapte mari, ieșite din comun”⁵⁵. Asemenea fapte constituie propria lor justificare. În ciuda șirului memorabili de eșecuri, a costurilor sale scandalosase, a ambibiților sale utitoare de a schimba modul în care Europa tratează Orientul, canalul merita efortul. A fost un proiect unit, capabil să depășească obiecțiile celor consultați și, pus în slujba întregului Orient, să facă ceea ce egipțenii întrîngăni, chinezii perfa și indienii pe jumătate goi nu ar fi putut face niciodată pentru ei înșiși.

Ceremonia de deschidere din noiembrie 1869 a reprezentat ocazia care, nu mai puțin decît întreaga istorie a masivității lui de Lesseps, i-a intruchipat perfect idelle. Ani de zile, discursurile, scrisorile și pamfletele sale au folosit un vocabular teatral și plin de energie. În călătoria succesului, putea fi auzit spunînd despre el înșuși (imolîndu-ia la persoana înfrî pîral) : not am creat, am luptat, am dispus, am realizat, am acționat, am recunoscut,

am perseverat, am avansat ; nimic, a repetat el cu multe ocazii, nu ne poate opri, nimic nu e imposibil, nimic nu conteză, până la urmă, deci atingerea „rezultatului final, a marelui scop”, conceput, delinși și în final, realizat de el. Când trimisul Papei la ceremonie a vorbit pe 16 noiembrie demnitarilor prezenti, discursul său a înecat cu dispenare să fie la înălțime spectacolului intelectual și imaginativ oferit de canalul lui de Lessesps :

Este permis să afirmăm că ora ce locuim a sunat e nu doar una dintre cele mai solene ale acestui secol, ci și una dintre cele mai mari și mai decisive pe care le-a văzut omenirea de când există ea. Acest loc, unde se învecinează – fără să se atingă, de acum – Africa și Asia, această mare sărbătoare a neamului omenesc, această asistență augustă și cosmopolită, toate rasele de pe glob, toate drapelurile, toate pavilionele, plinul vesel sub acest cer luminos și inenesc, crucea înălțată și respectată de toți în fața semniului, ce de minunată, ce de contrastat impresionant, ce de vise considerate himerice, devenite realități palpabile și : în acest ansamblu de artica minii, ce de subiecte de reflecție pentru gânditor, ce de bucurii la ora aceasta și în perspectiva viitorului, ce de speranțe glorioase!...

Cele două extremități ale globului se apropie : apropiindu-se, ele se recunosc ; recunoscându-se, toți oamenii, copiii, dintr-un singur și același Dumnezeu, încearcă emoția fetică a fraternității lor reciproce! O, Occidentul ! O, Orientul ! apropiati-vă, priviți-vă, recunoașteți-vă, salutați-vă, îmbrățișați-vă!...

Dar, în spațiile fenomenului material, privirea gânditorului descoperă orizonturi mai vaste decât spațiile măsurabile, orizonturi fără limite, unde se mișcă cele mai mărețe destine, cele mai glorioase cuceriți, cele mai nemuritoare certitudini ale speciei umane...

! Doamne!, fie ca suflul tău divin să planeze desupra acestor apel ! Fie ca el să tracă dinspre Occident spre Orient, dinspre Orient spre Occident O, Doamne! Folosește aceasta cale pentru a-i apropia pe oamenii uniți de alții!*

Întreaga lume părea adunată acolo spre a aduce un omagiu în realizării pe care Dumnezeu putea doar s-o direcționeze și s-o folosească. Vechile distincții și inhibiții erau dizolvate : Citea se confrunța cu Semnul, Occidentul venea la Orient pentru a nu-l mai părăsi niciodată (pînă cînd, în iulie 1956, Canalul Abdel Nasser va grăbi preluarea canalului de către Egipt, pronunțînd numele lui de Lessesps).

În ideea Canalului Suez, vedem concluzia logică a gândirii orientaliste și, mai interesant, a efortului orientalist. Pentru Occident, Asia a reprezentat odată depărtarea tăcută și alienantă : islamul a militat cu ostilitate împotriva creștinismului european. Pentru a depăși asemenea constanțe redutabile, Orientul trebuia mai înfric cunoscut, apoi invadat și stăpînit, pe urmă re-creat de savanți, soldați și judecători care au dezgropat limbi, istorii, rase și culturi uitate, spre a le susține – dincolo de puterea de înțelegere a orientalistului modern – ca adevăratul Orient clasic, ce putea fi folosit pentru a judeca și a guverna Orientul modern. Într-unul al pătî pentru a fi înțocit cu produse de seră : Orientul era un eșuat al savanților, semnificînd ceea ce Europa modernă a făcut recent din încăci ciudații Est. De Lessesps și canalul lui au distins pînă la urmă depărtarea Orientului, întîmîndu-l să izoleze de Occident, vechiul său exotism. Tot așa cum o barieră terestră a putut fi transformată într-o artăci maritimă, Orientul a trecut de la ostilitate rezistentă la un pateticăci îndatoritor și supus. După de Lessesps, nimeni nu a putut vorbi despre Orient ca aparținînd unei alte lumi. A existat doar lumea „noastră” – „o singură” lume, unificată, deoarece Canalul Suez i-a descurajat pe acei, ultiimi provinciali care credeau încă în diferența dintre lumi. De atunci, noțiunea de „oriental” este administrativă sau executivă, fiind subordonaată factorilor demografici, economici și sociologici. Pentru imperialiști ca Balfour sau pentru anti-imperialiști ca J. A. Hobson, orientaliul, ca și africanul, e un membru al unei rase dominate și nu doar un locuitor al unei zone geografice. De Lessesps a anulat identitatea geografică a Orientului, trînd (aproape în sens literal) Orientul în Occident și risipind, în final, amenințarea islamului. Aveau să apară noi categorii și expertize, inclusiv cele imperialiste, iar, în timp, orientalismul avea să se adapteze lor, dar nu fără oarecare dificultate.

IV

CRIZA

Poate părea ciudat să spunem despre ceva sau cineva că are o altitudine textuală, dar un student la literatură va înțelege mai ușor expresia dacă își va aminti concepțiile atacate de Voltaire în *Candide* sau chiar atitudinea față de realitate satirizată de Cervantes în *Don Quixote*. Ceea ce îi se pare de o bun-simț fără cusur acestor scriitori este faptul că e o greșeală

să presupui că mizeria de furnicar, imprevizibilă și problematică, în care trăiesc fințele omenești, poate fi înțeleasă prin ceea ce spun cărțile și deci textele : a aplica ad litteram la realitate ceea ce înveți din cărți înseamnă a risca nebunia sau ruina. Nu te-ai gândi să folosești Amadis of Gaul ca să înțelegi Spania secolului al XVI-lea (sau Spania din zilele noastre), la fel cum nu te-ai gândi să folosești Biblia pentru a înțelege, să spunem, Camera Commelor. Dar, în mod evident, oamenii nu încercat și încercă năca să utilizeze textele într-un mod simplist, caiei altfel Candido și Don Quijote nu ar mai avea același succes la cititori cum au astăzi. Pare o meteahna umană, obsesivă, prețioasă pentru autoritatea schematică a unui text față de dezorientarea produsă prin contacte directe cu oamenii. Dar este meteahna această prezență în mod constant sau sînt împrejurări care, unele mai mult decît altele, fac probabilă prezidența atitudinii textuale?

Există două situații ce favorizează o atitudine textuală. Una este aceea în care o fință umană se confruntă direct cu ceva relativ recunoscut, amenințător și afiat anterior la distință. Într-un acelast caz, se recurge nu numai la ceea ce într-o experiență anterioară semăna cu nouăten, ci și la ceea ce s-a citit despre acel ceva. Cărțile de călătorii sau ghidurile juristice sînt genuri de texte aproape la fel de „naturale”, de logice în structura și în utilizarea lor ca orice carte, tocmai din cauza acestei împănă omenești de a reveni la text atunci cînd nesigurătenă călătoria în locuri ciudate pare afi amenința fințea. Mulți călători spun despre o experiență într-o țară nouă că nu a fost ceea ce s-au așteptat să fie, în seminind că nu a fost ceea ce spunea o carte că va fi, și, desigur, mulți autoři de cărți de călătorii sau de ghiduri le scriu pentru a spune că nu este asta sau, mai bine, că nu este colorată, scumpă, interesantă etc. În ambele cazuri, ideea că oamenii, locurile și experiențele pot fi descrie în introducerea într-o carte, astfel în cartea (sau textul) dobîndite o autenticitate și o utilitate mai mare chiar decît realitatea pe care o descrie. Cominci călătoria de către fabrice de Dongo a cîmpina de boală de la Waterloo nu constă afi în faptul că nu-l găsești, ci că ți caută ca pe ceva despre care a afiat din cărți.

O a doua situație ce favorizează atitudinea textuală este aparența de succes. Dacă cineva citește o carte ce spune că țeli sînt foroși și apoi întîlnește un leu foros (simplific, desigur), șansele sînt să fi încurajat să credească mai multe cărți de același autor, și să le credea. Dar dacă, în plus, cartea despre lei ți învață să se descurce în prezența unui leu foros și dacă sfaturile folosesc perfect, atunci nu numai că scriitorul va fi crezut

cu sfințenie, dar va fi și încurajat să și încearcă talentu și la alte feturi de scrieri. Există o dialectică desul de complexă a susținerii respective, prin care experiențele clătoria în realitate sînt determinate de ceea ce ai citit și acest lucru, la îndul său, ți influențează pe scriitorii să abordeze subiecte definite înainte, prin experiențele clătoria. O carte despre cum să se descurce în prezența unui leu foros poate produce o serie de cărți pe teme ca ferocitatea leilor, originea ferocității și asa mai departe. În mod similar, dacă textul se concentrează mai mult asupra subiectului — nu lei, ci ferocitatea lor — ne putem aștepta ca modurile în care se recomandă să te comporți în țara ferocității unui leu fi vor sporți. În fapt, ferocitatea. Îl vor forța să te foros pentru că asa este el și asta ce ceea ce, în esență, știm sau putem doar și despre el.

Un text care pretinde a continue cunoștințe despre ceva real și care apare în împrejurări similare celor descrie mai sus, nu e ușor de neglijat. Îl se atribuie competență. Îl poate reveni autoritatea profesoilor, a instituițiilor și a guvernelor, autoritate ce-l încoronă cu un prestigiu mai mare decît garanțiază succesele sale practice. Mai important, asemenea texte pot crea nu doar cunoștințe, ci chiar și realitatea pe care par a o descrie. În împ, astfel de cunoștințe și a astfel de realitate produc o tradiție sau ceea ce Michel Foucault numește undiscurs, a cărui prezență sau importanță materială, nu originalitatea unui autor anume, e cu adev vărat răspunzătoare de textele proluate pe baza el. Acest tip de text e compos din acel unități preexistente de informații, adunare de Frabert în cartanag de idei primite de-a gata.

În lumi a celor de mai sus, să ți analizăm pe Napoleon și pe Les-seps. Tot ce știu el, mai mult sau mai puțin, despre Orient provenea din cărți scrise în tradiția orientalistă, asezate în biblioteca acestui de idei primite de-a gata ; pentru el, Orientul, la fel ca un leu foros, era ceva ce ultima să fi în mintă și cu care urma să fi de a face, într-o anunția masură pentru că textele au făcut acel Orient posibil. Un acelast Orient era tăcut, accesibil Europei pentru a și realiza proiectele ce îl împlicau pe locuitorii indigeni, dar care nu erau în contact direct răspunzătoare pentru el, un Orient încăpabil să se împotrivescă potecelor, imaginilor sau simplilor descrieri concepute pentru el. Mai devreme, în acel capitol, numeam o asemenea relație între scrierile occidentale (și consecvențele lor) și lăcarea orientală, rezultatul și semnul marilor forțe culturale la Vestul, al moniei sale de putere asupra Orientului. Dar mai este o latură a forței, la cărei existență depinde de presunțile tradiției orientaliste și de atitudinea sa textuală față de Orient : această latură își are propria viață, cum o vor

avea și cărțile despre lei fioroși pînă cînd lei pot răspunde. Perspectiva din care sînt priviți ararorii Napoleon și dei Lesseps – pentru a numi doi dintre numeroșii autori de proiecte pentru Orient – este cea care îi vede perseverenți în tăcerea nesfîrșită a Orientului în special pentru că discușii orientalismului, peste și dincolo de lipsa de putere a Orientului de a face ceva în privința lor, le-a umplut activitatea cu sensuri, inteligență și realitate. Discușii orientalismului și ceea ce s-a făcut posibil – în cazul lui Napoleon, un Occident mult mai puternic din punct de vedere militar decît Orientul – le-au dat orientaliștii putea să prezente în lucrări precum *Description de l'Egypte* și un Orient ce putea fi tăiat de-a curmezeajul, cum s-a întîmplat cu Suezul lui Lesseps. În plus, orientaliștii le-a asigurat succesul – micar din punctul lor de vedere, care nu avea nimic în comun cu cel al orientaliștilor. Succes, cu alte cuvinte, a avut întregul schimb uman real dintre orientali și occidentali din replica ludecătorului din *Trilby* Jury: „spus-mi-am, spus-am”.

O dată ce începem să ne gîndim la orientalism ca la un fel de proiectie occidentală asupra Orientului și de voință de a-l guvernăm vom avea cîteva surprize. Căci, dacă este adevărat că istorici precum Michellet, Ranke, Tocqueville și Burckhardt își concep relațiile „ca pe niște povestiri de un anumit tip”, aceiași lucru este valabil și pentru orientaliști, care au conceput istoria, caracterul și destinul Orientului timp de sute de ani. În secolele XIX și XX, mundul orientaliștilor a crescut, deoarece între timp amplorarea geografiei imaginative și reale s-a redus, relația orientali-europene a fost determinată de o expansiune de neoprit a Europei, alături în căutare de piețe, resurse și colonii, și, în sfîrșit, deoarece orientalismul și-a desvîrșit propria metamorfoză dintr-un discurs savant într-o instituție imperială. Dovada acestei metamorfoze o dekla evidență în ceea ce am spus despre Napoleon, de Lesseps, Balfour și Cromer. Proiectele lor în privința Orientului sînt de înțeles doar la cei mai nimențieri nivel ca eforturi ale unor oameni de geniu, pătrunzători, eroi în sensul dat cuvîntului de Carlyle. De fapt, Napoleon, de Lesseps, Cromer și Balfour sînt mult mai obișnuiți, mult mai puțin ieșiți din comun, decât amintim vizuina lui d'Herbelot și pe cea a lui Dante și le adăugăm un element modernizat, eficient (cum ar fi imperiul european din secolul al XIX-lea) și o răsădătură pozitivă: întrucît Orientul nu poate fi analizat din punct de vedere ontologic (așa cum probabil au înțeles d'Herbelot și Dante), există mijloacele de a-l captura, trata, descrie, înmănușă, schimba radical.

Ceea ce încerc să subliniez aici este faptul că trecerea de la o înțelegere, exprimare sau definire pur și simplu textuală a Orientului la puterea

lor în practică în Orient a avut loc cu adevărat și că orientalismul a fost profund implicat în această tranziție regională, dacă pot folosi cuvîntul în sens literal. În ceea ce privește strict activitatea sa de cercetare (și consider ideea de strict activitate de cercetare ca indiferentă, abstractă și greu de înțeles), totuși, o putem accepta din punct de vedere intelectual), orientalismul a realizat multe lucruri. În epoca sa de glorie din secolul al XIX-lea, a produs numeroși limbrii învățate în Vest și centrarea de manuscrise editate, traduse și comentate: în multe cazuri, a dat Orientului studenți europeni interesați de subiecte precum gramatica sanscrită, numismatica ieremiană și poezia arabă. Totuși – și aici trebuie să fim foarte clari – orientalismul a denegat Orientul. Ca sistem de gîndire asupra Orientului, s-a ridicat de la detaliul specific uman la cel transuman, general: o observare despre un poet arab din secolul al X-lea s-a generalizat, devenind atitudine față de (și legată de) mentalitatea orientală din Egipt, Irak sau Arabia. În mod similar, un verset din Coran a fost considerat cea mai bună dovadă a unei senzaționalism musulmane de ne-dezradăcinal. Orientismul și-a asumat un Orient ce nu se schimba, complicități diferite (cauzele se schimbă de la o epocă la alta de Occident și orientalismului, în forma sa de după secolul al XVIII-lea, nu s-a putut revizui niciodată. Toate acestea îi fac pe Cromer și Balfour, ca observatori și administratori ai Orientului, inevitabili.

Apropierea dintre politică și orientalism sau, exprimat mai prudent, marea probabilitate ca ideile despre Orient, provenite din orientalism, să poată fi puse în slujba politicului, reprezintă un adevăr important și totuși extrem de sensibil. El ridică probleme legate de predispoziția spre vinovăție sau nevinovăție, dezinteres și științific sau complicitate a grupurilor de presiune, în domeniul ca studiile asupra negrilor sau femeilor. Provocă, în mod necesar, o neliniște a conștiinței în privința generalizărilor culturale, rasiale sau istorice, a utilizărilor, a valorii, a gradului de obiectivitate și a intenției lor fundamentale. Mai mult ca orice altceva, împereunerea politică și culturală în care a înflorit orientalismul vestie atrag atenția asupra poziției deprecabile a Orientului sau a orientalismului ca obiect de studiu. Poate altceva decît o relație politică, științifică, sau producă Orientul orientalizat caracterizat perfect de Anwar Abdel Malek?

- a) La nivelul la care se pune problema și la cel al problematizării... Orientul și orientaliștii (sînt considerați de orientalism) ca „obiect” de studiu, purtînd înpreună deosebiri – ca tot ce e diferit, fie „subiect”, fie „obiect” – dar a unei deosebirii constitutive, cu un caracter esențialist...

Acest „obiect” de studiu va fi, așa cum e de obicei, pasiv, neparticipativ, dotat cu o subiectivitate „istorică”, mai presus de orice, non-active, autonom, nesuveran față de sine însuși: singurul Orient sau orientul său „subiect” ce poate fi admis, la limita extremă, este ființa alemtă din punct de vedere filosofic, adică alta decât ea însăși în relația cu sine, exprimată, înțeleasă, definită – și acționată – de alții.

b) La nivelul tematicilor, orientalistii adoptă o concepție essentialistă asupra țărilor, națiunilor și popoarelor din Orient aliate în studiu, o concepție care se exprimă printr-o tipologie caracterizată ca etnică... și care va evolua după spre rasism.

Conform orientaliștilor tradiționali, trebuie să existe o esență „inerci” chiar descrisă clar în termenii metafizici – care să constituie baza inalienabilă și comună a tuturor ființelor conștiințate; această esență e arhi-„istorică”. Intrucât merge până la începuturile istoriei, ori și fundamental amorfă, întrucât mintuște ființa „obiectului” de studiu, în spe- cificitatea sa inalienabilă și neevoluativă, în loc s-o definească, la fel ca pe toate celelalte ființe, state, națiuni, popoare și culturi, ca pe un produs, o rezultanță a vechiunii forțelor ce operează în domeniul evoluției istorice.

Astfel, se ajunge la o tipologie bazată pe o specificitate reală, dar deasădată de istorie și, în consecință, concepția ca fiind inanghibilă, essentială – ce face din „obiectul” studiat o altă ființă, față de care subiectul studiat este transcendent; vom avea un homo africanus, un homo arabicus (și, de ce nu, un homo aegyptius etc.), un homo africanus, omul – omul „normal”, se înțelege – fiind omul european din perioada istorică, adică perioada care începe din Antichitatea greacă. Se vede în ce măsură, din secolul al XVIII-lea pînă în secolul al XX-lea, hegemonismul asupra minorităților, dezvoltat de Marx și Engels, și antropocentrismul analize de Freud și Jung, de europocentrism în domeniul științelor umane și sociale și, mai ales, în cele aflate în relație directă cu popoarele neeuropene.⁵⁵

Abdel Malek consideră că orientalismul are o istorie care, conform „orientalismului” de la sfîrșitul secolului al XX-lea, l-a condus la impasul descris mai sus. Să schițăm acum pe scurt această istorie așa cum a evoluat ea de-a lungul secolului al XIX-lea, pentru a accentua importanța și puterea „hegemonismului asupra minorităților” și antropocentrismului alături de europocentrism. În ultimele decenii ale secolului al XVIII-lea și timp de cel puțin un secol și jumătate, Marea Britanie și Francia au dominat orienta-

lismul ca disciplină. Marile descoperiri filologice din gramatica comparată, făcute de Jones, Franz Bopp, Jakob Grimm și alții, au fost inițial datorate manuscriselor aduse din Est la Paris și Londra. Aproape fără excepție, fiecare orientalist și-a început cariera ca filolog, iar revoluția în filologie a produsă de Bopp, Saey, Burrows și studenții lor a fost o știință comparată, bazată pe premisa că limbile aparțin unor familii, din care cea indoeuropeană și cea semitică sînt două mari exemple. De la început, orientalismul a avut două trăsături: (1) o conștiință de sine, științifică, recent descoperită, bazată pe importanța lingvistică a Orientului pentru Europa și (2) o inclinație de a-și împarti, submănat și reținuți, subiectul, fără a-și schimba, prevedea gîrărea despre Orient ca fiind mereu același obiect neschimbat, uniform și radical neoscurs.

Friedrich Schlegel, care a învățat sanscrita la Paris, ilustrează aceste trăsături. Deși, în 1808, cînd și-a publicat *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, reușise practic la orientalism, el încă susținea că sanscrita și persana, pe de o parte, și greaca și germana, pe de altă parte, au mai multe afinități între ele decât cu limbile semitice, chineze, americane sau africane. În plus, limbile din familia indo-europeană erau simple din punct de vedere artistic și satisfăcătoare, așa cum limbile semitice sîntu nu erau. Asemenea abstracții nu le-au tulburat pe Schlegel, asupra cărora națiunile, rasele, spiritele și popoarele, ca lucruri despre care se poate vorbi cu pașune – în perspectiva tot mai îngustă a populismului, schițată prima dată de Herder – au exercitat o fascinație de-o viață. Totuși, Schlegel nu vorbește nicînd despre Orientul viu, contemporan. Cînd, în 1800, spunea: „În Orient trebuie să căutăm cel mai intens romantic”, se referea la Orientul din *Sakuntala*, *Zend-Avesta* și *Upanisade*. În ceea ce-l privește pe semiti, a căror limbă era egă lumînă, misterică și mecanică, el era diferit, inferior, înapoiat. Contrarecuză lui Schlegel despre limbă și viață, istorie și literatură sînt pline de aceste discriminații. Făcute fără cea mai elementară calificare. Ebraice, spunea el, e destinată discursului profetic și divinalității; musulmanii, totuși, au adoptat un „teism mort și gol, o simplă credință unitariană, negativă”.⁵⁶

O bună parte din rasismul obiectivelor făcute de Schlegel la adresa semitiilor și a altor orientali „inferiori” a fost larg difuzată în cultura europeană. Dar nicînd atît de vrea, decât nu spre sfîrșitul secolului al XIX-lea pînă la antropologii darwinieni și frenologi, nu a stat la baza unui subiect științific așa cum s-a întîmplat în lingvistica sau în filologia comparată. Limba și rasa păreau strict legate, iar Orientul „cel bun” era invariabil o petroardă clasică unde-a intr-o îndie demult dispărută pe cînd

Orientalism, „cel rău” dăinuia în Asia zilelor noastre, în unele părți din Africa de Nord și peste tot în Islam. „Africini” se limita la Europa și la vechiul Orient; așa cum a arătat Léon Poliakov (fără a remarcă, totuși, că „semnific” nu erau doar evreii, ci și musulmanii⁹⁰), multul araban a dominat antropologia istorică și culturală pe socotirea popoarelor „inferioare”.

Genealogia intelectuală oficială a orientalismului i-a inclus, cu siguranță, pe Gobineau, Renan, Humboldt, Steinhal, Burnout, Rémusat, Palmer, Weil, Dozy, Muir, ca să menționăm, aproape la întâmplare, câteva nume celebre din secolul al XIX-lea. Ar mai include capacitatea de difuzare a societăților de specialitate: Societate asiatică, fondată în 1822, Royal Asiatic Society, fondată în 1823, American Oriental Society, fondată în 1842 etc. Dar ar putea, inevitabil, neglija marea contribuție a literaturii de ficțiune și de călătorie, care a accentuat diviziunile stabile ale orientaliștilor între diferitele departamente geografice, temporale și rasiale ale Orientului. O asemenea neglijare ar fi încorectă, întrucât, în privința Orientului islamic, această literatură e deosebit de bogată și are o contribuție semnificativă la construirea discursului orientalist. Ea include opera lui Goethe, Hugo, Lamartine, Chateaubriand, Kingslake, Nerval, Flaubert, Lane, Burton, Scott, Byron, Vigny, Disraeli, George Eliot, Cantuigi. Mai tirziu, la sfârșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului al XX-lea, îi putem adăuga pe Doughy, Barrès, Loti, T. E. Lawrence, Forster. Toți acești scriitori accentuează „marile mistere asiatice” proclamate de Disraeli. În acțiunea acestora, a avut o contribuție considerabilă nu doar dezgroparea civilizațiilor orientale moarte (cu excavatoarele europene) din Mesopotamia, Egipt, Siria și Turcia, ci și cercetările geografice majore din întregul Orient.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, aceste realizări au fost încunajate din punct de vedere material prin ocuparea de către Europa a întregului Orient Apropiat (cu excepția unor părți din Imperiul Otoman, care a fost înghiț în întregime după 1918). Principalele puteri coloniale au fost din nou Marea Britanie și Franța, deși Rusia și Germania au jucat și ele un rol⁹¹. Colonizarea înseamnă, la început, identificarea – de fapt, creșterea – interesele: acestea puteau fi comerciale, comunicaționale, religioase, militare, culturale. Cu privire la Islam și la teritoriile islamice, de exemplu, Marea Britanie credea că are de apărut interese legitime, ca putere creștină. S-a dezvoltat un aparat complex de susținere a acestor interese. Organizații precum Societatea pentru promovarea cunoștințelor creștine (1698) și Societatea pentru propagarea Evangheliilor în teritoriile străine (1701) au fost urmate și apoi ajutate de Societatea misionară

baptista (1792), de Societatea misionară a bisericii (1799), de Societatea britanică și străină a Bibliei (1804), de Societatea londoneză de promovare a creștinismului în rândurile evreilor (1808). Aceste misiuni, s-au alăturat deschis expansiunii europene⁹². Lor li se adăuga societăți de cercetare, cele academice, fondurile pentru explorări geografice, fondurile pentru traduceri, implantarea în Orient a școlilor, misiunilor, birourilor consulare, fabricilor și, uneori, a unor mari comunități europene, iar noaptea de „mister” dobindete astfel semnificație. De aceea, interesele erau apărute cu mult zel și mare cheltuială.

Până acum, scriția mea a fost aproximativă. Care dintre experiențele și emoțiile tipice care însoțesc realizările științifice ale orientalismului, ci și cuverurile politice, au fost ajutate de orientalism? În primul rând, există dezamăgirea că Orientul modern nu e deloc la fel cu cel din textele, iață ce îi scrie Gérard de Nerval lui Théophile Gautier la sfârșitul lui august 1843:

Am pierdut deia regat după regat, provincie după provincie, cea mai frumoasă, iurnitate a universului, și în curând nu voi mai ști nici un loc unde să pot găsi un refugiu pentru visele mele; dar cel mai mult regret că mi-am scos Egiptul din imaginație, acum cînd l-am așezat cu tristețe în memorie⁹³.

Toate acestea sînt scrise de autorul unui mare *l'oyage en Orient*. Lamentarea lui Nerval este o temă comună a romanismului și aluziilor tradit, descris de Albert Béguin în *L'âne romantique et le rêve* și a călătorilor în Orientul biblic, de la Chateaubriand la Mark Twain. Orice experiență directă privind Orientul obisnuit comentează cu ironie apereții asupra acestuia precum cele din *Mohametsganzung* de Goethe sau *Alixia de l'holeres arabe* de Hugo. Memoria Orientului modern intră în conflict cu imaginația, te trimite înapoi la imaginație ca la un loc preferabil, pentru sensibilitatea europeană. Orientului real, Nerval i-a spus odată lui Gautier că, pentru o persoană care nu a văzut niciodată Orientul, un lotus e tot un lotus; pentru el, însă, e doar un fel de ceapă. A scris despre Orientul modern înseamnă fie a dezvălui o demistificare tulburătoare a imaginilor provenind din texte, fie a te limita la Orientul despre care vorbea Hugo în prefața sa originală la *Les Orientales*, Orientul ca „imagine” sau „gînd”, simbol al „unui fel de preocupare generală”⁹⁴.

Dacă deziluzia personală și preocuparea generală trasează corect sensibilitatea orientalistă la început, ele determină alte câteva obiceiuri

familiaire de gândire, simțire și percepție. Mintea învătă să se separe o înțelegere generală a Orientului de o experiență specifică a acestuia: fiecare merge pe drumul său, ca să spunem așa. În romanul lui Scott *The Talisman* (1825), Sir Kenneth (cavalierul Leopardului) se luptă cu un singur sarazin undeva departe în deșertul palestinian; când, mai târziu, crucianii și adversarii lui, care e Saladin deghizat, încep să discute, creștinul descoperă că dușmanul său musulman nu e un tip clar așa de rău, la urma urmei. Totuși, el remarcă :

„M-am gândit... că neamul tău se trage din duhul răului, fără ajutorul cărții n-ai fi ajuns niciodată săa stăpîniți acest pămînt binecuvîntat al Palestinei, împotriva auroi yafinei ostași și sfinților ai lui Crist. Nu vreau să vorbesc acum numai despre țințe, sarazinilor, ci despre neamul și credința ta. Mi se pare ciudat însă, nu c-ai pogrîni din duhul răului, ci că te mîndrești c-o astfel de obîrșie⁹⁵.”

Pentru că, într-adevăr, sarazinul se laudă cu originea rasei sale care e Eblis, Lucifer al musulmanilor. Dar ce e cu adevărat curios nu este istoricismul naiv prin care Scott construiește o scenă „medievală”, lăsîndu-l pe creștin să-l atace teologic pe musulman, așa cum europenii din secolul al XIX-lea nu ar face (ar face, totuși) : mai degrabă, este condescendența goală prin care e condamnat un popor întreg, „în general”, în timp ce ofensa este diminuată cu observația inferențială „nu vorbesc numai despre țințe”.

Totuși, Scott nu era expert în islam (deși H. A. R. Gibb, care era, a laudat *The Talisman* pentru înțelegerea islamului și a lui Saladin⁹⁶) și-a permis libertăți enorme privind rolul lui Eblis, transformîndu-l într-un erou pentru credincioși. Cunoștințele lui Scott veneau, probabil, din Byron și Beckford, dar e suficient aici ca noi să observăm cît de bine putea rezista caracterul general atribuit realităților orientale, alt forței retorice, cît și celei existențiale a excepțiilor evidente. E ca și cum, pe de o parte, ar exista o cutie pe care scrie „oriental” și în care toate atitudinile occidentale autoritare, anonime și tradiționale față de Est ar fi anunciate pe neîndrit, în timp ce, pe de altă parte, conform tradiției anecdotice a povestirii, nu se poate totuși spune despre experiențele privind Orientul sau din Orient că au prea puțin de a face cu amintita cutie, în general uitată. Dar structura însăși a prozei lui Scott arată, la împlinire, mai sîrșită a celor două elemente. Căci categoria generală oferea dinainte cazului specifice un teren limitat pe care să acționeze : indiferent cît de profundă

e excepția specifică, indiferent cît de bine poate scăpa un singur oriental de îngrădire din jurul lui, el este mai mult un oriental, în al doilea rînd o ființă umană și în final din nou un oriental.”

O categorie atît de generală precum cea de „oriental” e capabilă de variațiuni destul de interesante. Entuziasmul lui Disraeli față de Orient a apărut prima dată cu ocazia unei călătorii în Est în 1831. La Cairo, el a scris : „Înca mă dor ochii și mîinca din cauza mărețelor alinate ale pîinii în acord cu propria noastră înălțare⁹⁷”. Grandeură generală și pasiunea au inspirat un sentiment transcendent al lucrurilor și pînă la răbdare pentru realitatea vie. Romanul său *Tancred* e plin de platitudinile răsiale și geografice ; totuși e o chestiune de rasă, afirmă Sidonia, astfel încît salvarea poate fi găsită doar în Orient și printre rasele sale. Aici, ca exemplu relevant, duzuii⁹⁸, creștinii, musulmanii și evreii se înțeleg bine pentru că — glumește cineva — arabinii nu sînt decît evrei călări și cu toții sînt orientali în sufletul lor. Ajuung în acord categoriile generale unele cu altele și nu categoriile cu ceea ce conțin ele. Un oriental trăiește în Orient, el trăiește o viață de tîmna orientală, într-o stare de despotism și de senzualitate orientală, cu un sentiment de fatalism oriental. Scriitorii diferiți ca Marx, Disraeli, Burton și Nerval ar putea purta o lungă discuție unii cu alții, folosind toate aceste generalități în mod incontestabil și totuși înțeleșibili.

Legat de deziluzie și de o viziune generalizată — ca să nu spunem schizofrenică — asupra Orientului, există de obicei o altă ciudățenie. Pentru că e transformat într-un obiect general, întregul Orient poate fi determinat să servească drept o ilustrare a unei forme particulare de excepție. Deși orientatul individual nu poate zădărnici sau tulbura categoriile generale care-l fac de înțeles bizareria, aceasta nu poate fi totuși gustată doar de dragul ei. Iată, de exemplu, cum descrie Flaubert spectacolul Orientului :

Ca să distreze mulțimea, mîscărciul lui Mohammed Ali a dus, într-o zi, o femeie în bazarul din Cairo, a pus-o pe șteagheana unui mezin și s-a împreunat cu ea în public, în timp ce mezinul își fuma călduța pipă. Pe drumul dintre Cairo și Shubra, cu cîeva timp în urmă, un tîntar a înfrînt relatii sexuale cu o mîmăuă urîșă, ca să creze o bună plăcere, despre el însuși și ca să facă lumea să rîdă, la fel ca în povestea de mai sus.

* Druzii — sectă religioasă independentă ce trăiește în regiunile muntoase din Siria și Liban, fondată în secolul al XI-lea, a cărei credință are elemente de creștinism, iudaism și islamism (n. trad.)

Un marabut* a murit cu cîva timp înainte – un idiot – după ce fusese considerat multă vreme un sfînt marcat de Dumnezeu; toate femeile musulmane au venit să-l vadă și l-au mustrat – pînă la urmă a murit de epuizare – de dimineața pînă noaptea continuu...

Quid dicis despre umoralul lucrui: cu ceva timp în urmă, un *santon* (un preot asetic) umbla pe străzile din Cairo complet gol, cu excepția unei călcușii așezate pe cap și a altelui pe sex. Ca să urmeze, își lua călcușul de pe sex, iar femeile storcea care doreau copii altelgal în el, se așezau sub jetul de umbră și se spălau cu apă⁹⁸.

Flaubert însuși recunoaște că acesta este un grotesc de un tip special, „toate vechile aspecte hazzîi”, prin care Flaubert înțelege bine cunoscutele convenții ale „sclavului ciomagi... traficanților vulgari de femei... negustorului necinstit”, dobîndesc un înțeles nou, „proaspăt... real și fermecător” în Orient. Acest înțeles nu poate fi reprodus; el poate fi savurat doar la fața locului și „adus înapoi” foarte aproximativ. Orientalul e *privit*, decorează comportamentul lui aproape (dar niciodată foarte) lăgătuitor se naște dintr-o rezerva de înfrîntă ciudălenie; europenul, a cămă sensibilată călătorește prin Orient, e un privitor, niciodată implicat, înădu deama detașat, mereu pregătit pentru noi exemple de ceea ce *Description de l'Egypte* numește „plăceri bizare”. Orientalul devine un tablou viu de ciudălenie.

Iar acest tablou devine, foarte logic, un subiect special pentru texte. Astfel, cercul s-a închis, de la a fi expus precum ceva pentru care textele nu te pregătesc. Orientalul poate ajunge la ceva despre care se scrie în mod disciplinar. Caracterul său necunoscut poate fi tradus, sensurile sale decodificate, ostilitatea înblînzită; totuși, *generalizatelor* atribuții Orientului, dezamăgirea resimțită după contactul direct cu el, excentricitatea fără ieșire pe care o elatează, sînt toate rediubitate în ceea ce se spune sau se scrie despre el. Islamul, de exemplu, a fost tipic oriental pentru orientaliștii de la sfîrșitul secolului XIX și începutul secolului XX. Carl Becker a argumentat că, deși „islamul” (observați vasta generalitate) a moștenit tradiția elenă, el nu a putut nici pricepe, nici folosi tradiția greacă, umanistă; pentru a înțelege islamul, trebuie, mai presus de orice, să-l vezi nu ca pe o religie „originară”, ci ca pe un fel de încrețitură orientală, egalată de a folosi filosofia greacă fără inspirația creatoare pe care o

* Marabut – membru al unui ordin religios musulman medieval din nordul Africii, care ducea viață de asceți și era venerat ca sfînt (n. trad.)

găsim în Europa Renascerii⁹⁹. Pentru Louis Massignon, poate cel mai renumit și influent dintre orientaliștii francezi moderni, islamul a constituit o respingere sistematică a intruziilor creștine, iar cel mai mare erou al său nu a fost Mohammed sau Averroes, ci al-Halaj, un sfînt musulman crucificat de musulmanii ortodocși pentru că a îndrăznit să personifice islamul¹⁰⁰. Ceea ce Becker și Massignon au omis explicii în studiile lor a fost excentricitatea Orientalului, pe care au recunoscut-o cu stîngăcie, încercînd din greu s-o normalizeze în termeni occidentali. Mohammed a fost îndepărtat, dar al-Halaj a devenit o figură prominentă pentru că el s-a considerat pe sine ca o figură în genul lui Cristos.

Ca judecător al Orientalului, orientalistul modern nu stă deoparte, obiectiv, așa cum crede și chiar spune. Detașarea sa umană, al cărei semn este absența simpatiei, mascată de competența profesională, primește și mai multă greutate prin toate atitudinile ortodoxe, perspectivele și pozițiile orientalistului, pe care le-am detescat pînă acum. *Orientalul* său nu e Orientalul așa cum este el, ci așa cum a fost *orientalizat*. Un arc neîntreprut de cunoștințe și de putere îl unește pe oamănul de stat european sau occidental și pe orientaliștii vestici; el formează marginea scenei pe care se află Orientalul. La sfîrșitul primului război mondial, Africa, în aceeași măsură ca și Orientalul, a constituit nu atât un spectacol intelectual pentru Occident, cît un teren privilegiat pentru acesta. Domeniul orientalistului se potrivea perfect cu domeniul imperiului; o asemenea unanimitate absoțuă între cele două a provocat singura criză din istoria gîndirii occidentale despre Orient și a relațiilor cu el, iar criza continuă și astăzi.

Începînd cu anul 1920, de la un capăt la altul al lumii a treia, pretenția la imperiu și la imperialism a fost dialectică. În momentul Conferinței de la Bandung din 1955, întregul Orient își câștigase independența politică față de imperiile occidentale și se confrunța cu o nouă configurație a puterilor imperiale. Statele Unite și Uniunea Sovietică, incapabile să-și recunoască Orientalul în noua lume a treia, orientalistul avea de a face acum cu un Orient provocator și înarmat politic. În fața orientalistului s-au deschis două perspective. Una era de a continua ca și cum nimic nu s-ar fi întîmplat. A doua, de a adapta la nou vechile metode. Dar, pentru orientaliști, care crede că Orientalul nu se schimbă niciodată, nou e, pur și simplu, vechiul trădat de Orientalul neînțeles gîst *dis-oriental* (ne putem permite neologismul). A treia alternativă, cea revisionistă, de a renunța la orientalism în totalitate, a fost luată în considerare doar de o mică minoritate.



Un indicio al crizei, după părerea lui Abdel Malek, nu a fost doar faptul că „mişcările de eliberare națională din fostele colonii” orientale au distrus concepțiile orientalistice privind „răsele dominate”, „pașive, fataliste, i a mai fost faptul că „specialiștii și publiciști larg au devenit conștienți de decăzuțul nu doar între știința orientalistă și materialul alflat în studiu, ci și – ceea ce urma să fie hotărâtor – între concepțiile, metodele și instrumentele de lucru ale științelor sociale și umane și cele ale orientalismului”¹⁰¹. Orientaliștii – de la Renan la Goldziher, Macdonald, von Grunebaum, Gibb și Bernard Lewis – au considerat islamul, de exemplu, o „simteza culturală” (expresia îi aparține lui P. M. Holt) ce putea fi studiată separat de științele economice, de sociologia și politica popoarelor islamice. Pentru orientalism, islamul avea o semnificație care, dacă ar fi să căutam formularea cea mai succintă, putea fi găsită în primul tratat al lui Renan : spre a fi cel mai bine înțeles, islamul trebuia redus la „cort și trib”. Impactul colonialismului, al împrejurărilor materiale, al dezvoltării istorice era, pentru orientaliști, cum erau muștele pentru bălești zburlălnice, ucișe – sau ignorate – pentru distracția lor, victoioasă luare suficient de mult în serios ca să complice esența islamului.

Cartea lui H. A. R. Gibb ilustrează ea însăși cele două alternative de abordare prin care orientalismul a reacționat în fața Orientului modern. În 1945, Gibb a ținut seria de conferințe Haskell la Universitatea din Chicago. Lumea pe care a analizat-o el nu era aceeași cu cea cunoscută de Balfour și Cromer înainte de primul război mondial. Mai multe revoluții, două războaie mondiale și nemuritoare schimbări economice, politice și sociale au făcut din realitățile anului 1945 un obiect, în mod evident, chiar catastrofal, nou. Totuși îl vedem pe Gibb încheindu-și conferințele, pe care le-a numit *Modern Trends in Islam*, după cum urmează :

Cel care studiază civilizația arabă, ajunge să se confrunte în mod constant cu contrastul izbitor dintre puterea imaginativă etalată, de exemplu, în anumite ramuri ale literaturii arabe și prozantismul, pedanteria, etalate în raționament și expunere, chiar atunci când e vorba de același producător. Este adevărat că au existat mai filosofi printre musulmani și că unii dintre ei nu fost arabi, dar aceștia erau rare excepții. Spiritul arab, fie în relație cu lumea exterioară, fie în legătura cu specificitatea gândirii, nu putea renunța la sentimentalismul său intens pentru precizia științifică și individualitatea evenimentelor concrete. Acesta este, cred eu, unul dintre principalii factori ce stau în spatele „absenței simțului legii”, privită de

profesorul Macdonald ca diferența caracteristică la orientali. Este și ceea ce explică – fiind foarte greu de înțeles pentru studenții occidentali [până când îl lămurășe orientaliștii] – avertința musulmanilor față de procesele de gândire ale raționalismului.... Respingerea modurilor raționaliste de gândire și a eticii utilitare, înșurabară de ele, își are deci rădăcinile nu în așa-zimutul „obscurantism” al teologilor musulmani, ci în atomismul și în discreția imaginatiei arabe”¹⁰².

Acesta este orientalism pur, disigur, dar chiar dacă se admite cunoașterea în exces a islamului instituțional ce caracterizează restul cărții, înclinațiile inițiale ale lui Gibb rămân un obstacol formidabil pentru orice speră să înțeleagă islamul modern. Care este sensul cuvintului „diferență” atunci când locuitorii prepozițională „față de” a dispărut cu totul? Nu ni se cere încă o dată să-l studiem pe musulmanul oriental ca și cum lumea lui, spre deosebire de a noastră – „în mod diferit” de ea – nu s-a aventurat niciodată dincolo de secolul al VII-lea? Iar islamul modern înșuși, în ciuda complexităților înțelegerii sale, altfel magistrală, de către Gibb, de ce trebuie privit cu ostilitate implacabilă, așa cum face el? Dacă islamul este imperfect de la bun început datorită incapacităților sale permanente, orientalistul se va trezi opunându-se oricărei încercări islamice de a reforma islamul, deoarece, conform părerii sale, reforma constituie o trădare a islamului : este tocmai argumentul lui Gibb. Cum poate scăpa un oriental de aceste obstacole pentru a ajunge în lumea modernă dacă nu repetind cu butonul din *Reggie Lear* : „Ele pun să mă bată cu biciul când spun adevărul, iar tu ești gata să pu biciul pe mine dacă mint. Ca să nu mai adaug că simt bănuț și pentru că tac”¹⁰³.

Opsprezece ani mai târziu, Gibb s-a alăturat în fața unui public de compatrioți englezi, doar că acum vorbea în calitate de director al Centrului de studii asupra Orientului Mijlociu de la Harvard. Subiectul era „Studiile zonale reconstrucție”, în care, printre altele aperează, el a acceptat că „Orientul este mult prea important pentru a fi lăsat în grija orientaliștilor”. Era anunțată noua abordare, sau a doua alternativă, orientă orientaliștilor, așa cum *Modern Trends* o exemplifică pe prima, cea tradițională. Experimentul lui Gibb e bine intenționat în „Area Studies Reconsidered”, altă vreme, „disigur, cit e vorba de experții occidentali în Orient, a căror sarcină constă în pregătirea studenților pentru cariere în „viața publică și în afaceri”. De ce avem nevoie

* Shakespeare, *Reggie Lear*, trad. rom. de Mihnea Gheorghiu, București, Editura Universului, 1963, p. 70 (n. trad.)

acum, spune Gibb, este orientalistul tradițional *plus* un expert în științe sociale, care să lucreze împreună : vor face deci muncă „interdisciplinară”. Totuși, orientalistul tradițional nu va aduce informații deosebite despre Orient ; nu, competența sa va servi să le amăneste colegilor săi nemulți în studiile zonale că „a aplica psihologia și mecanica instituțiilor politice occidentale la realitățile asiatice sau arabe e Walt Disney, curată”¹⁰⁹.

În practică, această noțiune a însemnat că, atunci când orientalii luptă împotriva ocupației coloniale, trebuie să spună (ca să nu riști un disneyism) că ei nu au înțeles niciodată semnificația autoguvernației așa cum o înțelegem „noi”. Când unii orientali se opun discriminării rasiale, în vreme ce alții o practică, spun „sint cu toții orientali, în fond”, iar interviul de clasă, împrejurările politice, factorii economici sînt total irelevanți. Sau, împreună cu Bernard Lewis, spun că, dacă palestinienii arabi se opun stabilirii israelienilor în zonă și ocupării teritoriilor lor de către aceștia, atunci este vorba pur și simplu de „evenimente islamului” sau, așa cum afirma un renumit orientalist modern, opoziția islamică față de popoarele neislamice¹¹⁰, un principiu al islamului închinat în secolul al VII-lea. Istoria, politica și economia nu contau. Islamul e islam, Orientul e Orient și va rog să vă duceți înapoi în Disneyland toate ideile despre araba sîngă și araba dreaptă, despre revoluții și schimbări.

Dacă asemenea tautologii, pretenții și respingeri nu au părut familiare istoricilor, sociologilor, economiștilor și umanștilor din ortocare alte domonii decât orientalismul, motivul este evident. Căci, la fel ca și subiectul ce se presupune a fi al său, orientalismul nu a acceptat idei care să-i tulbure profunzimea seminată. Dar orientaliștii moderni – sau experții moderni, ca să le spunem pe noui lor nume – nu s-au autosechestrat în mod pasiv în departamente de studii al limbilor. Dimpotrivă, au profitat de sfatul lui Gibb. Majoritatea dintre ei sînt astăzi imposibili de deosebi de alți „experți” și „consilieri” în ceea ce Harold Lasswell a numit științele politice¹¹¹. Astfel, posibilitățile de securitate, națională, miliara ale unei alianțe, să spunem, între un specialist în „analiza caracterelor naționale” și un expert în instituții islamice au fost curând recunoscute, de dragul eficienței, dată nu din alt motiv. La urma urmei, „Occidentul”, începînd cu al doilea război mondial, s-a confruntat cu un dusman totalitar inteligent, care a adunat aliați dintre națiunile orientale (africane, asiatice, neexcavate) credule! Ce modificate mai bună de a păcăli acest dușman decât a le juca cu mintea logică a orientalistului, așa cum numai un orientalist știa s-o facă? Astfel au apărut mișcări abile precum tehnica momelii și amenințării, Alianța pentru Progres, SEATO etc., bazate toate pe „cu-

noștrii” tradiționale, redolente pentru o mai bună manipulare a presuspulsi lor obiect.

Astfel, cum agitația revoluționară pune stăpînire pe Orientul islamic, sociologii ne amintesc că arabi sînt dependenți de „funcțiile orle”¹¹², în vreme ce economiștii – orientaliști recitativ – observă că, pentru islamul modern, nici capitalismul, nici socialismul nu sînt adecvate¹¹³. Cum anticolonialismul strîbate și întîi-adevar unităta întreaga lume orientală, orientaliștii blestema înfrăgă atace, nu doar ca pe o pasoste, ci ca pe o insultă la adresa democrațiilor occidentale. Cum lumea se confruntă cu probleme importante – probleme ce implică distrugerea nucleară, reducerea catastrofală a resurselor, lupta fără precedent a omenilor pentru egalitate, dreptate și paritate economică – sînt explorate de către politicieni caricaturi populare ale Orientului, a căror surșă ideologică nu e doar tehnocratul semidoc, ci mai degrabă orientalistul suportoc. Atribișii legendari din Departamentul de Stat avertizează în privința planurilor arabe de a pune stăpînire pe lume (Chinezul perfid, indianul pe jumătate gol și musulmanul pasiv sînt descriși ca păcătoși de pradă pentru genocizitatea „noastră” și sînt blestemați cînd „li pierdem” în favoarea comunității sau a instincțelor lor orientale degenerate : diferența e abia sesizabilă.

Aceste atitudini orientaliste contemporane invadează presa și spiritiele comune. Arabii, de exemplu, sînt văzuți călîre pe cămile, teroriști, cu nasul corioat, desfrînați venali, a căror bogăție nemeritată constituie un afront pentru civilizația reală. Întodezama plutește în aer presupunerea că, deși consumatorul occidental aparține unei minorități numerice, el e îndreptățit să se definească, fie să folosească (sau ambele) majoritatea resurselor mondiale. De ce? Pentru că el, spre deosebire de orientala, este o ființă omenească adevărată. Nu există nici un exemplu mai bun astăzi pentru ceea ce Anwar Abdel Malek numește „hegemonismul asupra minorităților” și antropocentrismul asociat cu europocentrismul : un occidental alb din clasa de mijloc consideră că e prerogativă sa umana nu numai aceea de a conduce o lume de culoare, ci și aceea de a o stăpîni, doar pentru că, prin definiție, „cel nu e chiar alt de umana pe el sîngea, noi”.

Nu există un exemplu mai bun decât acesta de gîndire deumanizantă. Intr-un anumit sens, limitile orientalismului sînt, precum am spus anterior, limitile care decurg din disprețuirea, esențializarea, deposearea de umanitate a altei culturi, altui popor sau altei regiuni geografice. Dar orientalismul a mers și mai departe : el vede Occidentul ca pe ceea ce căutăm existență nu e doar etnala, ci a rămas, pentru Occident, fixă în timp și

spatiu. Succesele descriptive și textuale ale orientalismului au fost atât de impresionante, încât perioade întregi din istoria culturală, politică și socială a Orientului sînt considerate simple reacții la ea de Vest. Occidentul este actorul, Orientul e un reactant pasiv. Vestul și spectatoriul, judecătorul și juriul pentru fiecare fațetă a comportamentului oriental. Totuși, dinca istoria secolului al XX-lea a provocat o schimbare intrinsecă în Orient și pentru Orient, orientalismul e uitat: el nu poate înțelege că, într-o oarecare măsură,

noi lideri [orientali], intelectuali sau politicieni, au învățat multe de la predecesorii lor. Au mai fost ajutați de transformările structurale și instituționale realizate în perioada scurtă și de faptul că sînt, într-o mare măsură, mai liberi să modeleze viitorul țării lor. Sînt, de asemenea, mult mai încrezători și, poate, puțin agresivi. Nu mai trebuie să funcționeze cu speranța de a obține un verdict favorabil de la juriul invizibil din Vest. Dialogul lor nu mai are loc cu Occidentul, ci cu conștiinții lor¹⁶.

În plus, orientalismul presupune că pentru ce textele sale nu l-au pregătit e rezultatul fie al unei agitații exterioare din Orient, fie al absurdității prost tratate a Orientului. Nici unul dintre număratele texte orientaliste despre islam, inclusiv încununarea lor, *The Cambridge History of Islam*, nu-și poate pregăti cititorul pentru ceea ce s-a împlinit începînd cu 1948 în Egipt, Palestina, Irak, Siria, Liban sau Yemen. Cînd dogmele despre islam nu pot servi nici măcar celui mai optimist orientalist, se recurge la un jargon orientalist al științelor sociale, la abstracții de plată, ca elite, stabilite politică, modernizare și dezvoltare instituțională, toate marcate cu semnul înțelepciunii orientale. Între timp, un dezacord tot mai mare și tot mai periculos separă Orientul de Occident.

Critica din prezent agravează diferența dintre texte și realitate. Totuși, în acest studiu asupra orientalismului, doresc nu numai să expun sursele concepțiilor orientaliste, ci și să reflectez asupra importanței sale, deosebite intelectuale contemporane simte, pe bună dreptate, că a ignora o parte a lumii care acum năvăleşte în mod evident asupra sa înseamnă a evia realitatea. Umanștii și-au limitat prea des atenția la teme de cercetare axate de domenii. Nici nu au urmărit, nici nu au învățat nimic de la discipline precum orientalismul, a cărui ambicie neîntreruptă era de a stăpîni întreaga lume, nu doar o parte din ea, ușor de delimitat, cum ar fi un autor sau o culegere de texte. Totuși, alături de ascendența umbrelor de protecție academice, cum sînt „istoria”, „literatura” sau „științele uma-

niste”, și în ciuda aspirațiilor sale exagerate, orientalismul e implicat în împleturări istorice, concrete, pe care a încercat să le ascundă în spațiile unui scientism adesea pompos și al unor apărări la raționalism. Înteleciulul contemporan poate învalia de la orientalism, pe de o parte, fie cum să limiteze, fie cum să lărgească în mod realist domeniul pretențiilor discipliniei sale, și, pe de altă parte, cum să vadă fondul uman (dezgustătorul magazin de vechituri al surtutului, cum îl numea Yeats) în care textele, viziunile, metodele și disciplinele apar, se dezvoltă, prosperă și decad. A cerceta orientalismul înseamnă și a propune modalități intelectuale de a trata problemele metodologice pe care le-a ridicat istoria, ca să spunem așa, în domeniul său, Orientul. Dar înainte de asta, trebuie să vedem efectiv valorile umaniste pe care orientalismul, prin domeniul, experiențele și structurile sale, aproape le-a eliminat.

STRUCTURI ȘI RESTRUCTURĂRI ORIENTALISTE

„Atunci cînd seyyidul ‘Omar, Nakeeb el-‘Ashraf (sau șeful descendenților Profetului)... și-a căsătorit o fiică, în urmă cu aproximativ 45 de ani, înaintea procesiunii mergea un tinăr care și-a făcut o incizie în abdomen și și-a extras o bună parte din intestine, pe care le purta în țaga lui pe o tavă de argint. După procesiune, le-a repus la loc și a stat în pat multe zile pînă și-a revenit după efectele gestului său nebunesc și dezgustător.”

— Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*

.... în cazul căderii acestui imperiu, fie printr-o revoluție la Constantinopol, fie printr-o dezmembrare succesivă, puterile europene vor lua fiecare, cu titlu de protectorat, partea din imperiu ce le va fi atribuită prin stipulațiile congresului; aceste protectorate, definite și limitate, în privința teritoriilor, în funcție de învecinări, de siguranța frontierelor, de analogia religiilor, a moravurilor și a intereselor... nu vor consacra decît suzeranitatea puterilor. Crenul de suzeranitate definită astfel și consacrată ca lege europeană, va consta în principal în dreptul de a ocupa o anume parte a teritoriului sau a țărmurilor, pentru a fonda acolo fie orașe libere, fie colonii europene, fie porturi și porturi de comerț... Nu e decît o tunelă armată și civilizatoare, pe care fiecare putere o va exercita asupra protectoratului său; ea va garanta existența acestuia și elementele naționalității sale, sub drapelul unei naționalități mai puternice...”

— Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*

FRONTIERE RETRASATE, PROBLEME REDEFINITE, RELIGIE SECULARIZATĂ

Gustave Flaubert a murit în 1880 fără a fi încheiat *Bouvard et Pécuchet*, romanul său comic, enciclopedic, despre degenerarea cunoașterii și absurditatea efortului omenesc. Totuși, liniile generale ale concepției lui sînt clare și susținute lîmpede prin detalii ample ale romanului. Cei doi funcționari sînt membri ai burgheziei și, pentru că unul este beneficiarul neașteptat al unei frumoase moșteniri, se retrag din oraș spre a-și petrece viața pe un domeniu de la țară, făcînd tot ce le va răsni prin cap („nous ferons tout ce que nous plaira!”). Flaubert le prezintă experiența, iar ceea ce le place îi implică pe Bouvard și Pécuchet într-o călătorie practică și teoretică prin agricultură, istorie, chimie, educație, arheologie, literatură. Întreaga cu rezultate mai puțin decât multumitoare; ei se mișcă prin domenii ale științei, precum călătorii în timp și în cunoaștere, trăind experiența dezamăgitoare, a dezastrelor și a descurajărilor specifice amatorilor neinspirati. Ei călătoresc, de fapt, prin întreaga experiență dezluzionantă a secolului al XIX-lea, cînd – conform expresiei lui Charles Morazé – „burghezii cuceritori” s-au dovedit a fi victimele derutelor ale propriei incompetențe și mediocrității uniformizatoare. Fiecare pornire entuziasă se transformă într-un cliseu plictisitor și fiecare disciplină sau tip de cunoaștere trece de la speranță și putere la dezordine, ruină și amărăciune.

Printre proiectele lui Flaubert pentru încheierea acestei panorame a disperării, există două de un interes special pentru noi. Cele două personaje discută despre viitorul omenirii. Pécuchet vede „viitorul Omenirii în negru”, în vreme ce Bouvard îl vede „în roz”.

Omul modern este în plin progres. Europa va fi reprezentată de către Asia. Legena istorică cerind propagarea civilizării dinspre orient către occident... cele două umanități se vor contopi, în sfârșit.

Acest ecou evident al gândirii lui Quintet reprezintă începutul unui alt ciclu de entuziasm și deziluzie prin care vor trece cei doi. Observațiile lui Flaubert indică faptul că, la fel ca toate celelalte proiecte ale sale, acesta proiect anticipat al lui Bouvard și Pecuchet a fost întrerupt de realitate, de aceeași dată de apariția bruscă a jandarmilor, care îl acuza de desfrum. Cu câteva rânduri mai jos, totuși, apare al doilea element de interes. Cele două personaje își măturaseră simultan unul alinau că dorința lor secretă este, încă o dată, aceea de a deveni copleșiți. Își comandă un birou dublu, cumpără cărți, creioane, rațiere și – cum încheie Flaubert prezentarea – „se pun pe treabă”. De la a încerca să trăiască prin cunoaștere și să o aplice mai mult sau mai puțin direct, Bouvard și Pecuchet ajung în final să o treacă necritic de la un text la altul.

Deși pășirea lui Bouvard privind Europa regenerată de către Asia nu este clar exprimată, ea (și ceea ce devine ea pe biroul copleșitului) poate fi comentată în mai multe feluri importante. La fel ca multe alte concepții ale celor două personaje, aceasta e *glorbia* și *reconstructivă*: ea reprezintă ceea ce Flaubert simțea că este predicția secolului al XIX-lea pentru reconstruirea lumii conform unei viziuni imaginative, uneori însoțită de o tehnică științifică specială. Eritme vizuale la care se referă Flaubert se numără utopiile lui Saint-Simon și Fourier, regenerările științifice ale omenirii imaginare de Comte și toate religiile tehnice sau seculare promovate de ideologi pozitiviști, celestici, ocultişti, tradiţionaliști și idealişti precum Desbut de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabot, Janet și Lamennais. De-a lungul romanului, Bouvard și Pecuchet îmbălbășesc diferitele cauze ale acestor personaje; apoi, epuizându-le, continuă căutând altele noi, dar fără rezultate mai bune.

Radăcinile unor asemenea ambii revizioniste sînt romantice în moduli cel mai specific. Trebuie să ne amintim în ce măsură o mare parte a proiectului spiritual și intelectual de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea a fost o teologie reconstituită, supranaturalismul natural, cum l-a denumit M. H. Abrams; acest tip de gîndire e continuată de altitudinile tipice secolului al XIX-lea, satirizate de Flaubert în *Bouvard et Pecuchet*. Noțiunea de regenerare revine, de aceea, la

o tendință romantică evidentă, după raționalismul și decența Iluminismului... [se încearcă] la dramatismul pur și la misterele supra-naturale ale povestirilor și doctrinilor creștine. În conflictele violente și în înșurătorile brușate din viața interioară creștină, avată pe extreme ca distrugere și creație, iad și rai, exil și renaștere, moarte și renaștere, descăruare și bucurie, paradisiul pierdut și paradisiul regăsit... Dar pentru că au rălit, inevitabil, după Iluminism, scriitorii romantici au renunțat aceste vechi teme cu o diferență: au încercat să salveze descreșterea istoriei și a destinului uman, paradigmatice existențiale și valorice caudale ale moștenirii lor religioase, reconstituindu-le într-un mod care le face, decadență, acceptabile din punct de vedere intelectual și pertinent din punct de vedere emoțional.

Ideea lui Bouvard – regenerarea Europei de către Asia – era o idee romantică foarte influențată. Friedrich Schlegel și Novalis, de exemplu, au recomandat compatrioților lor și europenilor, în general, un studiu detașat al Indiei, deoarece, spuneau ei, cultura și religia indiană pot învinge materialismul și mecanicismul (și republicanismul) culturii occidentale, iar dintr-o astfel de înfrîngere va apărea o nouă Europă, revizualizată, imaginile biblice ale morții, învierii și mîntuirii sînt evidente în această recomandare. În plus, proiectul orientalist romantic nu a fost doar un exemplu specific al unei tendințe generale: a fost un modelator puternic al tendinței înseși, așa cum afirma foarte convingător Raymond Schwab în *La Renaissance orientale*. Dar ce conta nu era altă Asia, ci utilizarea Asiei pentru Europa modernă. Astfel, oricînt, precum Schlegel sau Franz Bopp, stăpînea o limbă orientală, era un erou spiritual, un călător dialectic, care reducea Europa, un sentiment al misiunii sfînte, pietarului acum. Totuși, această este sentimentul pe care religiile seculare ulterioare, descise de Flaubert, îl continuă în secolul al XIX-lea. Nu mai puțin decât Schlegel, Wordsworth și Chateaubriand, Auguste Comte – ca Bouvard – a fost adeptul și susținătorul unui stil secular postiluminist, ale cărui linii generice sînt înconfundabil creștine.

Permițându-le în mod regulat lui Bouvard și Pecuchet să se confrunte cu noțiuni revizioniste de la început pînă la sfîrșitul comic de autorizat, Flaubert a atras atenția asupra defectului uman, comun tuturor proiectelor. El a văzut perfect că sub această *videt regere*, „Europa regenerată de către Asia”, se ascundea o mîndrie iurgică foarte înăscăsoasă. Nică „Europe”, nici „Asia” nu erau nimic fără tehnica vizionarilor de a transforma înseși

domeniul securității în entitățile abdicabile, astăzi de condus. La baza deciziilor noastre stă Asia care, în Europa noastră și Asia noastră, vrea să reprezenteze țara noastră, cum spunea Schopenhauer. Legile istorice erău, în realitate, legile dărilor istoricilor, tot la fel cum „cele două umanități” arătau pe deplin aspirații realitate, ci, asupra unei capacități europene de a controla un act de inevitabilă distorsionare operată de om. În ceea ce privește a doua parte a frazei: „as vor contopi, in stiftig” – Plautber ridiculizează înfrântă vesele a științei față de realitate, o știință care disceea și lăpășea identitatea umană, de până ar fi materie inertă. Dar el nu ridiculizează orice știință, ci știința europeană entuziastă, chiar mesianică, ale cărei victorii includeau evoluțiile create, războaiele, omorările și un apăsător ton al punii imediat la lucru, în mod conștient, ideologic, sau cunoscut. Ceea ce nu a luat mișcările în considerare o asemenea știință sau cunoștințe a fost propria înmărire naivă, adică înadormirea, fără conștiință de sine, ca și rezistența realității în fața ei. Atunci când Boulevard joacă rolul omului de știință, el presupune copierile că știința este, că realitatea este ceea ce spune omul de știință că este, că nu contencionează omul de știință a un nebul sau un vizionar: el însă ordinea gîndului ca el nu vede că Orientalii poate să nu dorească să regenezeze Europa sau Europa nu e pregătită să funcționeze democratic cu asistatelor galbeni sau brun. Pe scurt, un aseremenă cu de știință și cunoștințe în știința lui de știință egoistă de putere, care îl alimentează eforturile și îl corupe am-
plifică.

Flaubert desigur, era grădă strămăni săi nebuni: că se confruntau cu accente difuzitate. Bouvard și Pécuchet au îngrădat că e mai bine să nu faci schimb de idei și de realități în același timp. Concluzia romanului este o imagine a celor două personaje, perfect ferice acum să-și cunoască în mod ideală profurile, exact din carte pe hirtie. Cunoașterea nu mai necesită aplicarea la realitate; cunoașterea e ceea ce nece în tăcere, fără comentarii, de la un text la altul. Ideile sînt asprindute anonime, sînt repetate în permanență, la fel ca și în realitate. În sens literal, *Idées reçues*: ceea ce ți s-a firat în curvă; a devenit, în sens literal, *idees reçues*: ceea ce ți s-a comunicat e că ele există, spre a-ți relatea, imitare și reformulare necritic.

Înt-o lăca extrem de comprimată, acești scurți episozi, într-un observabil al Flaubert la *Bouvard et Pecuchet*, comenză structurat pe specific modern ale orientalismului, care, la urma urmei, este o disciplină prin care creștinii seculari (și creștinii clasașe) din ghidarea europeană a secolului al XIX-lea. Am caracterizat deja domeniul general al gândirii noastre asupra Orientului, care a fost transmis prin perioada medievală și Renașterea, și pentru care ismașii erau Orientul escital, Totuși, în secolul al

XVIII-lea, au existat un număr de noi elemente sincronizate, care fac aluzie la faza evanghelică viitoare, ale cărei linii generale avea să le re-creze mai târziu Flaubert.

Ca primeloc, Orientul este deschis condebrabil dincolo de litoralul indian. Aceasta schimbare cantitativă a fost, în mare măsură, rezultatul combinării și extinderii explorărilor europene în estul lumii, influențat tot mai mare a literaturii de călătorii, a utopiilor, a călătoriilor morale și a raportelor științifice a supus Orientul unei atenții mai intense și mai extinse. Dacă orientalismul a îndatator, în principal, descoperirile frumoase din Est facute de Anquetil și Jones, în ultima reține a secolului, acestea trebuie privite în contextul mai larg creat de Cook și Bougainville, de călătoriile lui Tournet și Adamson, de lucrarea *Histoire des navigations aux terres australes* a președintelui de Brosses, de meritoriile francezi din Pacific, de misiunarii tezuți din China și din America, de explorările și rapoartele lui William Dampier, de nemunatările speciale privind gigantul, palatanezii, salbatice, indigenzii si monștrii, despre care se presupunea că locuiesc în estul, vestul, sudul și nordul îndepărtat al Europei. Dar toate aceste orizonturi largi auveau caracterul principal, ca în lucrarea *Citizen of the World* a lui Goldsmith. Căci, chiar dacă Europa se deplasa spre exterior, sentimentul forței sale culturale răstema. În relațiile călătorilor și nu numai din marile instituții precum diferitele companii ale Indiei, au fost create coloniile și-au asigurata perspective etnocentrice*.

Ca al doilea element, o atitudine mai încrezătoare față de ceea ce se află în afara granițelor țării noastre este deosebit de interesantă și de deosebit de actuală. Într-o lume în care, datorită globalizării, oamenii sunt din ce în ce mai interconectați, este deosebit de important să știm să exicite la fostă încredințarea nu doar de călătorii și exploratori, ci și de istorici, pentru care experiența europeană putea fi profitabilă comparată cu alte civilizații, ca și cu civilizații mai vechi. Acel euren panautic din antropologia istorică a secolului al XVIII-lea, deservit de erudit ca fiind confruntarea Zeilor, însemna că Ghibon putea învăța înțelegă deciziunile Romei din ridicarea Islamului, tot la cum Vico putea înțelegă civilizația modernă în termeni ai splendorii barbare și poetice de la primele începuturi. În vreme ce istoricii Renașterii judecay în mod înțelept Orientul ca pe un **distanțat**, cei din secolul al XVIII-lea s-au confundat cu **cuadrelle** orientale ori cu oarecare delirare și încredințare căcum să trazeze direct materialul oriental original, poate fiindcă o asemenea tehnică intelectuală pe europeni să se cunoșca mai bine. Îndrușterea Coranului de către George Sale și discutul preliminar însoțitor ilustrează schimbarea de abordare de la predecesorii săi, care se încrezau la trazeze istoria arabă.

în termeni surselor arabe; în plus, i-a lăsat pe comentatorii musulmani ai textelor sacre să vorbească. La Sale, ca în întreg secolul al XVIII-lea, comparatismul simplu a constituit faza de început a disciplinei comparative (filologie, anatomie, jurisprudență, religie), care aveau să devină metoda metodelor din secolul al XIX-lea.

Dar a existat o tendință la unii ginditori de a depăși studiul comparativ și analizele sale judicioase asupra orientii din „China pînă în Peru”, prin identificare simpatetică. Acesta este al treilea element din secolul al XVIII-lea care pregătise calea orientalismului modern. Ceea ce numim astăzi istoricism este o idee din secolul al XVIII-lea: Vico, Herder și Hamann, printre alții, au crezut că toate culturile sînt organice și întin coerente, legate de aiele primei-măi spirite, un geniu, *Klima*, sau idee națională, pe care un strain o poate înțelege doar printr-un act de simpatie istorică. Astfel, lucrarea lui Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791) este o prezentare panoramică a diferitelor culturi, fiecare pămîntă de un spirit creator osit, fiecare accesibilă doar unui observator care și-a sacrificat predecesiile pentru *Einbildung*. Marca de sentimentul populii și pluralist al istoriei, susținut de Herder și alții⁷, un spirit din secolul al XVIII-lea putea străpunge zidurile doctrinei rîdicare între Occident și islam și putea vedea elementele ascunse ale înrudirii dintre ei însuși și Orient. Napoleon constituie un exemplu celebru al acestei identități (de obicei selective) prin simpatie. Mozart e altul: *Figurali fermate* (în care codurile masonice se întrepătrund cu viziuni ale unui Orient blind) și *Rapirea din serai* localizează o formă deosebit de generoasă a umanității în Orient. Ceea ce, mult mai mult decît obiectivitatea la modă din muzica „turcescă”, i-a dus pe Mozart spre est din simpatie.

E foarte greu, totuși, să separe întruși privind Orientului, precum cea a lui Mozart, de întreaga serie de reprezentări preromantice și romantice ale Orientului ca spațiu exotic. Orientalismul popular de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea a atins un maxim de ostențate considerabilă. Dar chiar și acest maxim, ușor de identificat la William Beckford, Byron, Thomas Moore și Goethe, nu poate fi pus și simplu deasupra de interesul fașă de povești exotice, de ideale pseudo-medievale, de viziunile asupra splendorii și cruzimii barbare. Astfel, în anumite cazuri, reprezentările orientale pot fi asociate cu închinorilor lui Piranesi, în aiele cu amănuntele luxoase ale lui T. T. Popho, iar în aiele cu sublimul exotic din pictura sfîrșitului de secol XVIII⁸. Mai tîrziu în secolul al XIX-lea, în operele lui Delacroix și ale multor altor pictori

francezi și englezi, tabloul cu teme orientale a transpus reprezentarea în expresie vizuală și într-o viață proprie (pe care, din păcate, această carte trebuie să le limiteze). Senzațională, promisiune, teroare, sublim, plăcere idilică, energie intensă: Orientul ca o figură în imaginația orientalistă preromantică, prechetică din Europa sfîrșitului de secol XVIII a fost cu adevărat o caligrafie ca melancolică numită (adecvat) „orientalizm”. Dar acest Orient schimbător va fi sever îngăduit o dată cu apariția orientalismului academic.

Un al patrulea element care a pregătii calea structurilor orientalistice moderne a fost pornirea de a clasifica natura și omul în tipuri. Cîte mai mari nume sînt, desigur, Linnaeus și Buffon, dar procesul intelectual prin care extinderea fizică (și în curînd morală, intelectuală și spirituală) – materialitatea tipică a unui obiect – poate fi transformată într-un simplu spectacol în măsurarea precisă a elementelor caracteristice era foarte răspîndit. Linnaeus spunea că înțelegere observabilă despre un tip natural „trebuie să fie un produs al numărului, al formei, al proporției, al simțurilor”, într-adevăr, dacă examinăm opera lui Kant sau Diderot sau Johnson, există peste tot o înclinare simțară de a dramatiza trăsăturile generale, de a reduce numărul imens de obiecte la un număr mai mic de *tipuri* ordonabile și descriibile. În istoria naturală, în antropologie, în generalizarea culturală, un tip avea un *caracter* particular care oferea observatorului o desemnare și, cum spune Foucault, „o derivare controlată”. Aceste tipuri și caractere aparțineau unui sistem, unei rețele de generații înrudite. Astfel,

orice desemnare trebuie să se facă printr-o anumită raportare la toate celelalte desemnări posibile. A cunoaște ceea ce îi este propriu unui individ înseamnă a avea în prezența lui clasificarea sau posibilitatea de a clasifica ansamblul celorlalte indivizi⁹.

În scrierile filosofilor, ale istoricilor, enciclopediștilor și eseistilor, întîmăm caracterul – ca desemnare aprînd în culturale de clasificare fiziologice-morale: există, de aida, salbatic, european, asiatic etc. Aceasta apar, desigur, la Linnaeus, dar și la Montesquieu, Johnson, Blumenbach, Soemmerring, Kant. Caracteristicile fiziologice și morale sînt distribuite mai mult sau mai puțin egal: americanii e „organi, colerici, nocturni”, asiaticii e „galben, melancolic, rigid”, africanii e „argu, flagmatic, moale”¹⁰. Dar asemenea desemnări primise forță atunci cînd, mai tîrziu în secolul al XIX-lea, sînt asociate cu caracterul ca derivat, ca tip

genetic. La Vico și Rousseau, de exemplu, forța generalizării morale este sprijinită de precizia cu care figurele dramatice, aproape atipicabile – omul primitiv, gigantul, eroul – sînt considerate a fi la atîtea probleme morale, filosofice, chiar învinsite, curente. Astfel, atunci cînd se face referință la un oriental, acum ar fi starea sa „primitivă”, caracteristicile sale primare, îndoiindu-și starea spirituală particulară.

Cele patru elemente pe care le-am descris – extinderea, confruntarea istorică, simpatia, clasificarea – reprezintă curentele din gândirea secolului al XVIII-lea, pe a căror prezență se bazează structurile intelectuale și instituționale specifice ale orientalismului modern. Fără ele, orientalismul, după cum vom vedea, nu ar fi existat. În plus, aceste elemente au avut efectul de a elibera Orientul în general și Islamul în particular de atenția limitată religioasă cu care a fost examinat (și judecat) pînă acum de către Occidentul creștin. Cu alte cuvinte, orientalismul modern denunță din elementele laicizante din cultura europeană a secolului al XVIII-lea. În primul rînd, expansiunea geografică a Orientului către est și miază în timp au slăbit considerabil, chiar au desființat, cadrul biblic. Punctele de referință nu mai erau creștinismul și iudaismul, cu calendarile și hărțile lor destul de modeste, ci India, China, Japonia și Sumnerul, buddhismul, sanscrita, zoroastrismul și Manu. În al doilea rînd, capacitatea de a trata istorie (și nu reductiv, ca o temă de politică eclesiastică) cu cultură ne-europeană și ne-judeo-creștină a fost înăbușită pe măsură ce istoria însăși era concepută mai radical decît înainte; a înțelege corect Europa înseamnă și a înțelege relațiile obiective dintre Europa și propriile-i frontiere temporale și culturale, anterior de neîntîlnit. Într-un anumit sens, ideea lui John de Seigovici de controvertență între Orient și Europa s-a materializat, dar într-un mod în întregime secular: Gibbon l-a tratat pe Mohammed ca un personaj istoric care a influențat Europa și nu ca un eretic diabolic, aflat undeva între magie și falsă profecție. În al treilea rînd, o identificare selectivă cu regiuni și culturi, altcînd decît cele proprii, a redus inflexibilitatea culții și a identității, care fuseseră polarizate într-o comunitate de credincioși pregătiți de luptă cu hoardele barbare. Granțele Europei creștine nu mai serveau ca un fel de vînaș, noțiunile de asociere umană și de posibilitate umană au dobîndit o foarte largă legitimitate generală – opusă celei restrînsse. În al patrulea rînd, clasificările omeniilor au crescut sistematic, pe măsură ce posibilitățile de desemnare și derivate au fost perfecționate dincolo de categoriile a ceea ce Vico numea națiuni mo-

bile și sacre; rasă, culoare, origine, temperament, caracter și tip au copleșit distincția între creștini și celalți.

Dar, dacă elementele acestea interconectate reprezintă o tendință laicizantă, nu înseamnă că vechile modele religioase ale istoriei și destinului uman și „paradigmele existențiale” au fost pur și simplu îndepărtate. Nici vorbă de așa ceva: ele au fost reconstituite, redescoperite, redistribuite în cadrul seculare enumerate mai sus. Pentru oricine a studiat Orientul, era necesar un vocabular laic în amănute cu aceste cadre. Totuși, dacă orientalismul a oferit vocabularul, reperoriul conceptual, legitimele – este ceea ce, de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea încercuie, a făcut și a fost orientalismul –, ela păstina și un impuls religios distinctuat, un supranaturalism naturalizat, ca pe un curent nestîrnătat din discursul său. Ce voi încerca să arăt este că acest impuls din orientalism rezida în concepția orientalistului despre sine însuși, despre Orient și despre disciplina sa.

Orientalistul modern a fost, după propria-i părere, un erou ce a salvat Orientul de obscuritate, alienare și ciudățenie, pe care el însuși le-a distins în mod corect. Cercetarea sa a reconstituit limbile, obiceiurile, chiar mentalitățile pierdute ale Orientului, așa cum Champollion a reconstituit hieroglifele egiptene după Plata de la Rosetta. Tehnicile orientalistice specifice – lexicografia, gramatica, traducerea, decodificarea culturală – au restaurat, îmbogățit, realimentat valorile aîni ale unui vechi Orient clasic, cîl și alte disciplinele tradiționale, care sînt filologia, istoria, retorica și polemica doctrinară. În evoluția lor, Orientul și disciplinele orientalistice s-au schimbat dialectic, căci nu puteau supraviețui în forma lor inițială. Orientul, chiar și în forma „clasică” studiată în mod obișnuit de orientalist, a fost modernizat, readus în prezent: disciplinele tradiționale au fost transpuse și ele în cultura contemporană. Totuși, ambele au purtat urmele puterii – ale puterii de a fi reînviați, de a fi creați într-adevăr. Orientul, pînă cînd rezida în noile tehnici, avansate din punct de vedere științific, ale filologiei și generalizării antropologice. Pe scurt, gîndind Orientul în modernitate, orientalistul și-a pusut celebra metoda și poziția de creator laic, de om care a făcut lumii noi, așa cum Dumnezeu a făcut-o odată pe cea veche. Căci, pentru a duce mai departe asemenea metode și asemenea poziții, dincolo de durată vieții unui orientalist individual, există o tradiție seculară a continuității, o ordine laică impusă de metodologiei disciplinării, a căror auzire se bazează nu pe legături de singe, ci pe un discurs comun, o practică, o bibliotecă, un set de idei primare de-a-paia, pe scurt, pe o doxologie, comuna tuturor celor care au intrat în rîndurile lor.

Flaubert a fost suficient de clarvăzător pentru a înțelege că, în timp, orientalismul modern va deveni un copist, ca Bouvard și Pecuchet; dar în zilele de început ale carierei lui Silvestre de Sacy și Ernest Renan, un asemenea pericol nu era vizibil.

Teza mea este că aspectele esențiale ale teoriei și practicii orientalismului modern (din care derivă orientalismul actual) pot fi înțelese nu ca un acces hospitabil de cunoaștere obiectivă despre Orient, ci ca un set de structuri moștenite din trecut, secularizate, redispuse, și re-formate de către discipline precum filologia, care, la rândul lor, au fost subsumate naturalizate, modernizate și laicizate pentru supranaturalismul creștin (sau pentru variante ale sale). În forma noilor texte și ideii, însă s-a adaptat acestor structuri. Lingviști și exploratori ca Jones și Anquetil au contribuit la orientalismul modern, desigur, dar ce distinge orientalismul modern ca domeniu, grup de idei, discurs, este opera generației următoare. Dacă folosim expediția napoleonică (1798–1801) ca un fel de primă experiență a orientalismului modern, putem considera că primii săi eroi – în studii islamice, Sacy, Renan și Lane – sînt creatorii domeniului, ai unei tradiții, ai răzbiei orientalistice. Ce au făcut Sacy, Renan și Lane a fost să așeze orientalismul pe baze științifice și raționale. Această determinare nu doar munca lor exemplară, ci și crearea unui vocabular și a unor idei, ce au putut fi folosite la modul impersonal de oricine dorea să devină orientalist. Inaugurarea de către ei a orientalismului a fost considerată o mare realizare. A făcut posibilă apariția unei terminologii; a risipit obscuritatea și a instituit o formă specială de înțelegere pentru Orient; a configurat imaginea orientalistului ca autoritate centrală pentru Orient; a legitimat un tip special de muncă orientalistă coerentă specifică; a introdus în circulația culturală o formă de monedă discursivă prin a cărei prezență se va vorbi de acum pentru Orient; mai presus de orice, munca inauguratoarelor a creat un domeniu de studiu și o familie de idei, care, la rândul lor, puteau forma o comunitate de savanți, ale căror obșnui, tradiții și ambiții erau, în același timp, interne domeniului și suficient de externe pentru prestigiu general. Cu cît Europa putea mai mult să pătrună pe Orient în secolul al XIX-lea, cu atît dobîndea orientalismul mai multă încredere publică. Totuși, dacă acest cîștig coincide cu o pierdere de originalitate, nu trebuie să fim prea surprinși, deoarece stilul său a fost, de la început, reconstrucția și repetiția.

O observare finală: ideile, instituțiile și personajele de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și din secolul al XIX-lea despre care voi discuta în acest capitol constituie o parte importantă, de elaborare crucială a

primei faze din epoca cea mai însemnată a cuceririi de teritorii, ce s-a cunoscut vreedată. La sfîrșitul primului război mondial, Europa colonizase 85% din planetă. A spune pur și simplu că orientalismul modern a reprezentat un aspect alit al imperialismului, cît și al colonialismului, nu înseamnă a spune ceva foarte discutabil. Totuși, nu e suficient s-o spunem: afirmarea trebuie prelucrată analitic și istoric. Sînt interesat să arăt cum orientalismul modern, spre deosebire de constituția precolumbiana a lui Dante și d'Herbelot, înmănușează o disciplină sistematică de accumulare. Și deaparte ca aceasta să fie o trasatură exclusiv intelectuală sau teoretică, ea a făcut ca orientalismul să tindă în mod fatal către acumularea sistematică de ființe omenești și teritorii. A reconstrui o limbă orientală moartă sau pierdută înseamnă, în ultimă instanță, a reconstrui un Orient mort sau neglijat; mai însemna că preziza, știința, chiar imaginația reconstructivă puteau pregăti calea pentru ceea ce armatele, administrațiile și birocratiile aveau să facă mai tirziu pe teren. În Orient, într-un anumit sens, justificarea orientalismului nu a fost doar succesul său intelectual sau artistic, ci și eficiența sa ulterioară, utilitatea, autoritatea sa. Desigur, el merita o atenție serioasă în toate aceste aspecte.

II

SILVESTRE DE SACY ȘI ERNEST RENAN : ANTROPOLOGIA RAȚIONALĂ ȘI LABORATORUL FILOLOGIC

Cele două mari teme ale vieții lui Silvestre de Sacy sînt efortul eroic și sentimental, utilitățile pedagogice și naționale. Născut în 1757 într-o familie jansenistă, a cărei ocupație a fost, în mod tradițional, cea de notar, Antoine-Isaac Silvestre a beneficiat de instruire particulară, într-o mănăstire benedictină, mai tîrziu în arabă, siriană și caldeeană, apoi în chab-chab. Arăta o fostă limba care l-a deschis, în mod special, drumuri către Orient, deosebite în arabă, după părerile lui Joseph Reimund, avea să fie găsit mai apoi materialul orientala, alt sacru, cît și profan, în forma sa cea mai veche și cea mai instructivă¹¹. Deși era legitimat, în 1769 a fost numit primul profesor de arabă la recent înființata școală de *langues orientales vivantes*, al cărei director a devenit în 1824. În 1806, a fost

numit profesor la Collège de France, deși, începând din 1805, a fost orientalist rezident la Ministerul de Externe al Franței. Acolo, munca lui (nepălită pînă în 1811) a constatat, la început, în traducerea buletinelor Marii Armate și a celebrului *Moniteur* al lui Napoleon din 1806, în care se spera că „fanatismul musulman” poate fi învins împotriva ortodoxiei necușt. Dar, timp de mulți ani după aceea, Sacy a format interpreți pentru oficiile de dragoman¹ franco-orientali, ca și vilosi savanți. Cînd francezii au ocupat Algerii, în 1830, Sacy a tradus problematica către algerieni; era consultat cu regularitate în toate problemele diplomatice legate de Orient, de către ministrul de externe și, ocazional, de către ministrul de război. La vîrstă de 75 de ani, l-a înlocuit pe Dacier ca secretar la Académie des Inscriptions și a devenit custode în secția de manuscrise orientale la Bibliothèque royale. În întreaga sa carieră îndelungată și remarcabilă, numele i-a fost asociat pe bună dreptate cu restrîngerea și re-formarea educației (în special în studiile orientale) în Franța post-revoluționară². O dată cu Cuvier, Sacy a fost făcut par al Franței în 1832.

Numele lui Sacy este asociat cu începuturile orientalismului modern nu doar pentru că el a fost primul președinte al Societății asiaticilor (fondată în 1827), ci și pentru că munca lui a pus efectiv la dispoziția domeniului un întreg corpus sistematic de texte, o practică pedagogică, o tradiție științifică și o importanță legată între erudiția orientală și politica de stat. În opera lui Sacy, pentru prima dată în Europa de la Conciliul de la Viena, a funcționat un principiu metodologic consistent, în același timp cu disciplina științifică. Nu mai puțin important, Sacy a considerat întotdeauna că el s-a aflat la originea unui important proiect revizionist. A fost un inițiator conștient de sine și, mai aproape de teza noastră generală, a acționat, în scrierile sale, ca un cleric laicizat, pentru care Orientul său și, studenții săi erau, respectiv, dogmă și ereticiși. Ducele de Broglie, un admirator contemporan, a spus despre opera lui Sacy că a reconciliat stilul unui om de știință cu cel al unui învățător biblic, și că Sacy a fost singurul capabil să împacă „scoarțele lui Leibniz cu eforturile lui Bossuet”³. În consecință, tot ce a scris el se adresa în mod special studenților (în cazul primei sale lucrări, *Principes de grammaire générale* din 1799, studenții erau propriu-i lui) și se prezenta nu ca o nouă, ci ca un extras revizuit din tot ce fusese deja făcut, spus sau scris cîm mai bine.

Cele două caracteristici – prezentarea didactică în fața studenților și intenția maturistă de a repara prin revizuire și extras – sînt cruciale.

Scrierile lui Sacy au meritu tonul unei voci care vorbește; în proza sa e punctată de pronume în persoana întâi, de calificări personale, de prezenta retorice. Chiar și în pasajele cele mai obscure – cum ar fi o notă savantă despre numismatica sassanidă din secolul al III-lea – se simt nu aînt pîna care scrie, ci vocea care vorbește. Ideea fundamentală a operei lui e exprimată în primele rînduri ale dedicației către fiul său de la *Principes de grammaire générale*: „C'est à toi, mon cher fils, que ce petit ouvrage a été écrit”, ceea ce înseamnă: a fi scris (sau îți vorbește) pentru că trebuie să ști aceste lucruri și, deoarece ele nu există în nici o formă utilă, am făcut cu însumi asta pentru tine. Adresa directă a utilității e, formal, ar fi putut fi benefică. Sacy crede că totul se poate exprima clar și rezonabil, indiferent cît de grea era sarcina și cît de obscur era subiectul. Iată, deci, seriozitatea lui Bossuet și umanismul abstract al lui Leibniz, ca și tonul lui Rousseau, reunite în același stil.

Efectul tonului lui Sacy este formarea unui cerc care-l izolează pe el și publicul lui de restul lumii, tot la fel cum un profesor și elevii săi, aîntîi împreună într-o sală de clasă, formează un spațiu închis. Spre deosebire de subiectul fizicii, al filosofiei sau al literaturii clasice, subiectul studiilor orientale e mai puțin clar; el este important pentru oameni care au deja un interes față de Orient, dar vor să-l cunoască mai bine, mai organizat, iar aici disciplina pedagogică e mai mult eficientă decît atragătoare. De aceea, profesorii își expun materialul discipolilor, al căror rol constă în a primi ceea ce li se dă sub forma unor teme atent selectate și ordonate. Pentru că Orientul e vechi și îndepătat, expunerea profesorului este o reîncercare, o re-vizuire a ceea ce a dispărut dintr-un orizont de cunoaștere mai larg. Și, de asemenea, pentru că Orientul extrem de bogat (în spațiu, timp și cultur) nu poate fi expus în totalitate, trebuie expuse doar porțiile sale cele mai reprezentative. Astfel, interesul principal al lui Sacy este antologia, crestionomia, tabloul, prezentarea unor principii generale, în care o serie relativ mică de exemple importante dezvăluie Orientul în fața studenților. Astfel ca exemple sînt importante din două motive: unu, deoarece reflectă puterea lui Sacy ca autoritate occidentală care preia în mod deliberat de la Orient ceea ce pîna acum depărtarea și excentricitatea sa au ținut ascuns, și doi, deoarece aceste exemple au în ele (sau conținutul lor de către orientaliști) puterea semnifica de a face cunoscut Orientul.

Întreaga operă a lui Sacy este, în esență, compilație, astfel astfel și ceremonios de didactică și chinător de revizionistă. Pe lângă *Principes de grammaire générale*, el a mai scris o *Chrestomathie arabe* în trei

* Dragoman – interpret oficial folosit în trecut în țările din Orient (în trad.)

volume (1806 și 1827), o antologie de scrieri gramaticale arabe (1825), o gramatică arabă din 1810 (spre uzul elevilor de la École spéciale), tratate de prozodie arabă și religie a druzilor și numeroase lucrări scurte despre numismatică, onomastică, epigrafică, geografică, istoria, genealogie și masanele orientale. A făcut un număr apreciabil de traduceri și două comentarii extinse despre *Callia* and *Dumna* și *Mogamat* al al-Harrî. Ca editor, memorialist și istoric al învățării moderne, Saey a fost la fel de activ. Cu foarte puține lucruri importante din alte discipline înrudite nu era Saey la curent, deși propriile-i scrieri se concentrău pe cele un subiect unite și, în aspectele neorientalistice, se puteau încadra într-o categorie pozitivistă îngustă.

Totuși, atunci cînd, în 1802, Institut de France a fost desemnat de Napoleon să facă un *tableau général* al stării și evoluției artelor și științelor începînd cu 1789, Saey a fost ales să facă parte din echipa de autori; era cel mai riguros dintre specialiști și cel mai axat pe istorie dintre generalişti. Raportul lui Dacier, așa cum a fost el cunoscut neoficial, a prezentat multe dintre înclinațiile lui Saey, ca și contribuțiile sale la starea de atunci a învățării orientale. Titlul său – *Tableau historique de l'évolution Française* – anunța noua conștiință istorică (opusa celei sacre). O asemenea conștiință este dramatică: cunoașterea poate fi organizată ca pe o scenă, cum ar veni, unde ansamblul său poate fi studiat fără efort. Adresată regelui, prefața lui Dacier a definit perfect tema. Un asemenea studiu a făcut posibil ceva ce nici un alt suveran nu a încercat, și anume să cuprindă, într-un *comp. de laet*, localitatea cunoștințelor umane. Dacă un asemenea *tableau historique* ar mai fi fost făcut anterior, a continuat Dacier, am fi putut deține astăzi multe capodopere, care sînt acum pierdute sau distrinse; interesul și utilitatea tabloului erau că el conserva cunoștințele și le făcea imediat accesibile. Dacier a sugerat că o asemenea sarcină a fost simplificată de expediția în Orient a lui Napoleon, unul dintre rezultatele ei fiind creșterea nivelului cunoștințelor moderne de geografie¹⁴. (Niciieri nu vedem mai bine decît în întregul discurs al lui Dacier cum forma dramatică a unui *tableau historique* își are echivalenții în pasajele și teighelele unui magazin universal modern.)

Importanța tabloului istoric pentru înțelegerea fazelor inaugurale a orientalismului este că el materializează forma cunoștințelor orientalistice și răsăriturile acestora, după cum descrie și rețeta orientalistului cu subiectul său. În paginile lui Saey, despre orientalism – ca peste tot în scrierile sale – el afirmă despre propria operă că *a decoperit, a adus la lumină, a salvat o imensă cantitate de material necunoscut. De ce? Pentru a o*

*avea în fața studenților. Căci, la fel ca toți contemporanii săi erudiți, Saey a considerat că o lucrare savantă este un adaos pozitiv la un edificiu ridicat de toți învățații împreună. Cunoștințele reprezentau, în esență, *adducerea la vedere* a materialului, iar scopul tabloului era construirea unui fel de panoplie al lui Bonham. Disciplina stințifică a fost, de aceea, o tehnologie specifică a puterii: a dobîndit pentru utilizatorilor săi (și studenților acestuia) instrumente și cunoștințe care (dacă el era istoric) ar fi fost pînă acum pierdute¹⁵. Și într-adevăr vocabularul puterii specializate și al cuceririi este asociat îndeosebi cu reputația lui Saey de inițiator orientalist. Eroismul său de savant a constă în faptul că a trecut cu succes peste dificultăți insurmontabile; a găsit mijloacele, acolo nu exista nici unul, de a prezenta studenților săi un document. El a creat căștile, percepțiile, exemplele, spunea ducele de Broglie despre Saey. Rezultau a fost producerea unor materiale despre Orient, a metodelor pentru studierea sa și a modelelor pe care nîci orientalii nu le aveau¹⁶.*

Comparativ cu munca unui elenist sau a unui latinist din echipa Institutului, eforturile lui Saey au fost imense. El a creat texte, convențiile, școlile: el nu le avea și, în consecință, a trebuit să le creeze. Dinamica pierderii inițiale și a cîștigului ulterior este obsesivă în scrierile lui Saey; investiția sa a fost cu adevărat mare. Precum colegii săi din alte domenii, el credea că a cunoaște înseamnă a vedea – pan-optic, ca să spunem așa – dar, spre deosebire de el, el nu numai că trebuia să identifice cunoștințele, ci mai trebuia să le descrie, să le interpreteze și, ce era cel mai greu, să le pună la dispoziția altora. Realizarea lui Saey a fost aceea de a fi creat un întreg document. Ca europen, el a răscălit arhivele orientale și a putut face așa. Fără a părăsi Franța. După ce extragere textele, le ducea înapoi; le analiza; apoi le adnota, le codifica, le ordona și le comenta. În timp, Orientul în sine a devenit mai puțin important decît ceea ce a făcut orientalistul din el; astfel, dus de Saey în spațiul discursiv închis al unui tablou pedagogic, Orientul orientalistului a devenit tot mai reținut față de transformarea sa în realitate.

Saey era mult prea inteligent pentru a-și lăsa concepțiile și practica fără argumente de sprijin. În primul rînd, el a spus înodată una clar de ce „Orientul” singur nu putea supraviețui eșecului. Inteligenței sau răbdării unui european, Saey a apărut utilitatea și interesul unor lucruri precum poezia arabă, dar ce spunea el, de fapt, era că poezia arabă trebuia transformată, corupător, de către orientalist înainte de a putea începe, să fie apreciată. Motivele erau, în mare, epistemologice, dar continuu și o autojustificare orientalistă. Poezia arabă a fost creată de un popor complet

statutul său ca disciplină a secolului al XIX-lea, cu rădăcini în roman-tismul revoluționar. Renan provine din a doua generație a orientalismului: sarcina sa a fost de a încheia discursul oficial al orientalismului, de a-i sistematiza analizele și de a-i stabili instituțiile intelectuale și pe cele fizice. În cazul lui Sacy, eforturile sale personale au lăsat și au consolidat domeniul și structurile acestuia: în cazul lui Renan, adaptarea orien-talismului la filologie și a amindurora la cultura intelectuală a timpului său au perpetuat structurile orientalistice din punct de vedere intelectual și le-au conferit o mai mare evidență.

Renan nu a fost o personalitate prin el însuși nici pe deplin originală, nici provenind absolut din alții. De aceea, ca forță culturală sau ca orien-talist important, el nu poate fi redus, pur și simplu, la personalitatea sa, nici la o serie de idei schematice în care credea. Mai degrabă, el este cel mai bine înțeles ca o forță dinamică ale cărei posibilități au fost deja create de pionieri ca Sacy; el a adus totuși realizările lor în cultură ca pe un fel de monedă pe care a făcut-o să circule și să recircule cu propria-i perseverență de neconfundat. Renan este o figură ce trebuie înțeleasă, pe scurt, ca un tip de practică culturală și intelectuală, ca un stil de a face afirmații orientalistice în cadrul a ceea ce Michel Foucault numea *arhiva timpului său*²¹. Ce contează e nu numai ceea ce a spus Renan, dar și felul în care a spus, ce a ales el ca subiect, dată fiind formația sa, ce să com-bine cu ce etc. Relațiile lui Renan cu subiectul său oriental, cu timpul și cu publicul său, chiar cu propria operă, poate fi descris apoi fără a recurge la formule care deind de o nesituită presupunere de stabilitate on-tologică (de exemplu, *Zeitgeist*, istoria ideilor, viața și timp). În schimb, îl putem citi pe Renan ca pe un scriitor care face ceva descriabil, într-un loc definit din punct de vedere temporal, spațial și cultural, pentru un public și, nu puțin important, pentru evoluția propriei poziții în orientalismul epocii sale.

Renan ajuns la orientalism prin filologie și tocmai poziția culturală extraordinară de însemnată și de celebră a acestei discipline l-a conferit orientalismului caracteristice tehnice cele mai importante. Pentru cel căruiia cuvântul *filologie* îi sugerează studierea plicistică și derizorie a cuvintelor, totuși, afirmația lui Nietzsche că, alături de marile spirite ale secolului al XIX-lea, el este un filolog, îi va părea o surpriză – dacă nu e amintit *Louis Lambert* al lui Balzac :

Ce carte minunată s-ar putea scrie povestind viața și aventurile unui cuvânt! Fără îndoială, un cuvânt a primit diferite impresii ale evenimen-

telor pentru care a fost utilizat; în funcție de locurile unde a fost folosit, un cuvânt a trezit diferite feluri de impresii la diferite oameni; dar nu e și mai mare să consideri un cuvânt în triplu său aspect de suflet, trup și mișcare?²²

Care este categoria, va întreba Nietzsche mai târziu, ce îi include pe el însuși, pe Wagner, pe Schopenhauer, pe Leopardi, ca filologi? Termenul pare a cuprinde alți unu doi pentru analiza spirituală excepțională a limbii, citi și capacitatea de a crea opere a căror exprimare are o forță estetică și istorică. Deși profesunea de filolog s-a născut în ziua din anul 1777 „când F. A. Wolf a inventat pentru sine însuși numele de *stud. philol.*”, Nietzsche se străduiește totuși să arate că aceia care studiază clasicii greci și romani sînt, de obicei, incapabili să-și înțeleagă disciplina: ei „anticipăda nu coboară la *radăcini*, micșoară nu vad filologia înșiși ca și problemă”. Căci, pur și simplu, „filologia ca știință a anticității nu poate avea o viață eternă, materia sa este epuizabilă”²³. E tocmai ceea ce urma de filologi nu poate înțelege. Dar ce evidențiază cele câteva spirite excep-tionale, considerate de Nietzsche demne de laudă – nu fără ambiguitate și nu la modul rapid în care vorbesc eu acum –, este relația lor profundă cu modernitatea, o relație ce le este dată prin practica filologiei.

Filologia problematizează – pe sine, pe cel ce o practică, prezentul. Ea întruchipează o condiție specifică de a fi modern și european, întrucât nici una dintre cele două categorii nu are un sens adecvat fără a fi legată de un timp și de o cultură străină antică. Nietzsche mai vede filologia ca pe un lucru *născut, făcut* în sens viciomac, ca pe un semn de acțiune umană, creat ca o categorie a descoperirii umane, a autodecoperirii și a originalității. Filologia este un mod de a le despart, pe tine însuși din punct de vedere istoric, așa cum fac mari artiști, de timpul propriu și de un trecut apropiat, chiar în vreme ce, paradoxal și antinomic, îți carac-terizezi, de fapt, propria modernitate procedând astfel.

Între Friedrich August Wolf din 1777 și Friedrich Nietzsche din 1875, există Ernest Renan, un filolog oriental, dar și un om cu un sentiment complex și interesant al modului în care filologia și cultura modernă se implică reciproc. În *L'avant de la science* (scrisă în 1848, dar republicată pînă în 1890), el scria că „fondatorii spiritului modern sînt filologi”. Și ce este spiritul modern, spunea el în fraza precedentă, dacă nu „raționa-lism, critica, liberalism, [toate] fiind fondate în aceeași zi cu filologia”? Filologia, continua el, e altă o disciplină comparativă, stăpînită doar de moderni, citi și un simbol al superiorității moderne (și europene): orice

progres al umanității începând cu secolul al XV-lea poate fi atribuit spiritelor pe care ar trebui să le numim filologice. Sacrația filologiei în cultura modernă (o cultură numită de Renan filologică) este de a continua să vadă clar realitatea și natura, excluzând astfel supranaturalismul, și de a continua să țină pasul cu descoperirile din științele fizice. Dar mai mult decât toate acestea, filologia permite o vedere generală asupra vieții umane și a sistemului lucrurilor. „Eu, fiind aici în centru, inhalând toate parfumurile, judecând, comprind, combinând - provocând - astfel voi aduce chiar la sistemul lucrurilor”. Există o aură înconfundabilă de putere a filologului. Și Renan își spune părerea despre filologie și științele naturale :

A face filosofie înseamnă a cunoaște lucrurile : reținând frumoasa expresie a lui Cuvier, filosofia înseamnă a *instauri lumea în teorie*. Pre-cum Kant, eu cred că orice demonstrație pur specializată nu are mai multă valabilitate decât o demonstrație matematică și nu ne poate învăța nimic despre realitatea existentă. Filologia este *știința exactă* a obiectelor mentale [*la philologie est la science exacte des choses de l'esprit*]. Ea este pentru științele umaniste ceea ce fizica și chimia sînt pentru științele filosofice ale corporilor²⁴.

Voi reveni la citatul din Cuvier dat de Renan, ca și la referințele constante la științele naturii, ceva mai târziu. Decamdă, trebuie să observăm că întreaga secțiune de mijloc din *L'avenir de la science* e plină de aprecieri admirative ale lui Renan la adresa filologiei, o știință pe care el o descrie ca fiind cel mai greu de caracterizat dintre toate eforturile umane și, totodată, cea mai precisă dintre toate disciplinele. În privința aspirațiilor filologiei de a fi o adevărată știință umanistă, Renan se asociază explicit cu Vico, Herder, Wolf și Montesquieu, ca și cu filologii și aparoc contemporani Wilhelm von Humboldt, Bopp și marele orientalist Eugène Burnouf (cărui îi este dedicat volumul). Renan plasează filologia în centrul ceea ce el consideră a fi evoluția cunoașterii și, într-adevăr, cartea însăși reprezintă un manifest al mîlforismului umanist, fapt care, fiind semna de recunoaștere („Penses de 1848”) și de alte cărți din 1848, ca *Bonard et Pecuchet* și *Opusculs de Bonard et al lui Ludovic Bonaparte*, nu e o ironie răutăcioasă. Într-un anumit sens, deci, manifestul în general și părerile lui Renan despre filologie în particular - el scriese deja imensul tratat de filologie a limbilor semitice, care i-a adus Premiul Volney - au fost destinate a-l plasa pe Renan ca intelectual într-o relație clar

perceptibilă cu marile probleme sociale ivite în 1848. Faptul că el a ales să conceapă o asemenea relație pe baza *cetei mai puțin* directe dintre toate disciplinele intelectuale (filologia), cea cu gradul cel mai scăzut de relevanță *populară* evidentă, cea mai conservatoare și cea mai tradițională, sugerează prudența extremă a poziției lui Renan. Căci el nu a vorbit cu adevărat ca un om alor oameni, ci mai degrabă ca o voce reflexivă, specializată, care, așa cum spune în prefața din 1890, a considerat de la sine înțeleasă înegalitatea raselor și dominația necesară a celor mulți de către cei puțini ca o lege antidemocratică a naturii și a societății²⁵.

Dar cum a fost posibil ca Renan și ceea ce se spunea el să se mențină într-o asemenea poziție paradoxală? Căci ce era filologia, pe de o parte, dacă nu o știință a întregii umanități, o știință bazată pe unitatea speciei umane și pe valoarea oricărui detaliu uman și, totuși, ce era filologul, pe de altă parte, dacă nu - așa cum s-a dovedit Renan însuși, cu precizie ca sa rasială notorie chiar împotriva semnelor orientale, a căror studiere i-a adus renumele profesional²⁶ - cineva care împarte răgușos oamenii în rase superioare și inferioare, un critic liberal a cărui operă a creat noțiunile cele mai esotice de temporalitate, origini, dezvoltare, relație și valoare umană? O parte a răspunsului la această întrebare este că, așa cum arăa scrisorile sale de început, cu subiecte filologice, adresate lui Victor Cousin, Michelet și Alexander von Humboldt²⁷, Renan avea un puternic sentiment de breaslă, ca erudit profesionist, ca orientalist profesionist, un sentiment care, de fapt, a creat o distanță între el și masă. Dar cu cred că mai importantă este propria concepție a lui Renan despre rolul său de filolog oriental în cadrul istoriei, al evoluției și al obiectivelor mai largi ale filologiei, așa cum le vedea el. Cu alte cuvinte, ceea ce nouă ne poate părea paradoxal era rezultatul prezizibil al felului cum Renan a perceput poziția sa dinastică în cadrul filologiei, al istoriei și al descoperirilor ei inițiale, precum și a ceea ce Renan a făcut acolo. De aceea Renan trebuie caracterizat nu ca vorbind *despre* filologie, ci mai degrabă ca *vorbind filologic*, cu toată forța unui inițial ce folosește limbajul codificat al unei noi științe prestigioase, ale cărei declarații despre limbajul însuși nu puteau fi explicate nici direct, nici cu neaprecier.

Deoarece Renan a înțeles, a primit și a studiat filologia, disciplina i-a impus un set de reguli doxologice. A fi filolog însemna a fi guvernat în propria activitate, în primul rînd, de o serie de descoperiri revelatoare recente, care au inaugurat efectiv știința filologiei și i-au asigurat o spm-tologie distinctivă proprie : vorbea aici de perioada cuprinsă

aproximativ între anii 1780 și mijlocul anilor 1830, din care ultima parte coincide cu perioada când Renan și-a început educația. Memoritele sale povestesc cum criza credinței religioase, ce a culminat cu pierderea credinței, l-a dus în 1845 către o viață de studiu: „aceasta a fost pierderea lui în filologie, în concepția ei despre lume, în crizele și stilul ei. El credea că, la nivel personal, viața sa reflecta viața instituțională a filologiei. În viața sa, totuși, el a decis să fie atât de creștin cât a fost odăit, doar că fără creștinism și cu ceea ce el numea „la science laïque” (știința laică)”.²⁹

Cel mai bun exemplu al ceea ce știința laică putea și nu putea face a fost data, după mai mulți ani, de Renan într-o conferință ținută la Sorbona în 1878: „Despre serviciile făcute filologiei de științele istoriei”. Că este revelator în legătură cu acest text e faptul că Renan a avut clar în minte religia atunci când a vorbit despre filologie – de exemplu, ce ne învăță filologia, ea și religia, despre originile umanității, ale civilizației și ale limbajului – doar pentru a evidenția în fața auditoriului că filologia putea oferi un mesaj mult mai puțin coerent, mai puțin unitar și pozitiv decât religia.³⁰ Deoarece Renan era iremediabil istoric și, după cum singur spunea odăit, morfologic în concepție, se înțelegea de la sine că singurul mod în care, ținând fiind, putea parăsi religia pentru a adera la cercetarea filologică era de a păstra în noua știință laică o concepție istorică despre lume, pe care a dobândit-o din religie. De aici înainte, „o singură ocupație mi se părea demnă să-mi umple viața; și aceasta era să-mi urnez cercetările critice asupra creștinismului [o aluzie la proiectul maior de cercetare al lui Renan asupra istoriei și originilor creștinismului] folosind instrumentele mult mai numeroase oferite de știința laică”.³¹ Renan s-a autocalificat filologiei conform propriului stil postcreștin.

Diferența dintre istoria ofită intrinsec de creștinism și istoria ofită de filologie, o disciplină relativ nouă, este tocmai ceea ce a făcut posibilă filologia modernă, iar Renan știa acest lucru foarte bine. Căci, de cîte ori se vorbește despre „filologie” la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, trebuie să înțelegem *prima* filologie, ale căreia succese majore includ gramatica comparativă, reclassificarea limbilor în familii și respingerea finală a originilor divine ale limbii. Nu e nici o exagerare în a spune că realizările acestora au constituit o consecință mai mult sau mai puțin directă a concepției prin care limba era un fenomen în totalitate uman. Iar această concepție a devenit uzuală odată ce s-a descoperit empiric că așa-numitele limbi sacre (ebraică, în primul rînd) nu proveneau dintr-o Amăntăritate primordiale, nici dintr-o sursă divină. Ceea ce Foucault numea descoperirea limbii a fost deci un eveniment

laic ce înlocuia concepția religioasă despre felul cum Dumnezeu a dat omului limba în rai.³² Într-adevăr, una dintre consecințele acestei schimbări, prin care o noțiune etimologică, dinastică, de filiație lingvistică a fost dată separat prin concepția despre limbă ca domeniu de știință stăruitor, unită prin structură și coerentă internă înegale, se adădarea dramatică a interesului față de problema originilor limbii. În timp ce, în anii 1770, când secul lui Herder despre originile limbii a căștigat medalia din 1772 la Academia din Berlin, a fost la modă să se discute această problemă, în primul deceniu al noului secol, ea a fost aproape uitată ca temă de dezbatere savanții în Europa.

În toate privimile și în multe feluri diferite, ceea ce William Jones afirma în *Amthversary Discourses* (1785–1792) sau Franz Bopp enunța în *Uergleichende Grammatik* (1832), este că descendența divină a limbii a fost întreruptă definitiv și discreditată ca idee. Pe scurt, era nevoie de o nouă concepție istorică, deoarece creștinismul părea incapabil să su-pravețuiască dovezi empirice care a redus statutul divin al textului său major. Pentru unii, așa cum spunea Chateaubriand, credința era de ne-zdrăcnit, în ciuda noilor descoperiri care spuneau că sancșia a premers ebraica: „Htelași! Il est arriv que une connaissance plus approfondie de la langue savante de l'Inde a fait rentrer ces sticles immobles dans le cercle étroit de la Bible. Bien m'en a pris d'être redevenu croyant, avant d'avoir éprouvé cette mortification”.³³ (Vai! s-a împlinit că o cunoaștere mai profundă a limbii savante a îndat a îngheșuit nemurimata secole în cercul strîmt al Bibliei. Bine mi-a prins că am redevenit credincios înainte de a fi tratat această mortificare.) Pentru alții, mai ales pentru filologii ca inițiatorul Bopp însuși, studiul limbii a dus la descoperirea istoriei, filosofiei și etnologiei acestora, care au desfrînată orice idee despre o limbă primordiale dată de Dumnezeu omului în rai. Într-ut studiul sanșteriei și domina de expansiune de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea păreau a fi mutat primele începuturi ale civilizației mult la est față de tîmneturile biblice, limbă a devenit mai puțin o continuitate între o putere exteroară și vorbitorul uman, și mai mult un domeniu intern, ceea și desăvîșit de utilizatori limbii între ei. Nu a existat nici o primă limbă, tot la fel cum – doar prin metoda pe care o voi discuta imediat – nu a existat nici o limbă pur și simplă.

Mogăntirea acestor filologi de primă generație a fost, pentru Renan, de cea mai mare importanță, mai mare chiar decît lucrările lui Say. Ori, de cîte ori discuta despre limbă și filologie, île la începutul, la jumătatea sau la sfîrșitul lungii sale cariere, el repeta învățămintele noii filologii, al

carei pilon major îl constituiau principiile antidinastice, anticontinue ale unei practici lingvistice tehnice (opuse celei divine). Pentru lingviști, limba nu poate fi descoperită, ca rezultat al forței ce emană unilateral din Dumnezeu. Așa cum spunea Coleridge, limba este arsecului spiritului uman; continue, în același timp, toalele trecutului și amele viitoarelor sale cucurți¹³³. Ideea unei prime limbi elenice a deschis calea unei noțiuni euristice de protolimbă (indo-europeana, semită) a cărei existență nu ne niciodată un subiect de dezbatere, deoarece se admite că o asemenea limbă nu poate fi recuperată, ci doar reconstituită în procesul filologic, în măsura în care o singură limbă servește, din nou euristice, drept standard pentru toate celelalte, e vorba de sanscrită în forma sa indo-europeană inițială. Și terminologia s-a schimbat: există acum *familii* de limbi (analogia cu speciile și clasificările anatomice este evidentă), există o formă lingvistică *perfectă*, care nu trebuie să corespundă nici unei limbi „reale”, și există limbi originare, doar ca o funcție a discursului filologic, nu din cauza naturii.

Dar unii scriitori au comentat cu abilitate felul în care sanscrita și realității indiene, în general, au luat, pur și simplu, locul ebraice și al abertății edenice. În 1804, Benjamin Constant nota în *Journal Intime* că nu va discuta despre India în lucrarea sa *De la religion*, pentru că englezii ocupă regiunea, iar germanii, care au studiat-o neobosiți, au făcut din ea *fontes et origo* a tot; și apoi au fost francezii care au notat, după Napoleon și Champollion, că totul provine din Egipt și din nou Orient¹³⁴. Aceste entuziasme teleologice au fost alimentate, după 1808, de celebra lucrare a lui Friedrich Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, care pare să confirme propria afirmație făcută în 1800 despre Orient ca forma cea mai pură de romanticism.

Ceea ce generația lui Renan – educată de la jumătatea anilor 1830 pînă la sfîrșitul anilor 1840 – a reținut din tot acest entuziasm legat de Orient a fost nevoia intelectuală de Orient a savanților occidentali, specializați în limbi, culturi și religii. Aici, textualitatea l-a constituit *Le Génie des religions* (1832) al lui Edgar Quinet, o lucrare ce anunța renșterea orientală și plasa Orientul și Vestul într-o relație funcțională. M-am referit deja la semnificația amplă a acestei relații; așa cum a fost ea analizată pe larg de Raymond Schwab în *Renaisance orientale*; preocuparea mea aici este doar de a nota aspectele ei specifice, care au legătură cu vocația de filolog și de orientalist a lui Renan. Ascoteria lui Quinet cu Michelet, interesul lui față de, respectiv, Herder și Vico a impus necesitatea ca savantul–istoric să se confrunte, aproape în maniera unui public ce vede

un eveniment dramatic desfigurîndu-se în fața sa ori a unui credincios ce trăiește o revelație, cu ceea ce e diferit, străin, îndepărtat. Afirmația lui Quinet a fost că Orientul propune, iar Occidentul dispune: Asia își are profetii ei, Europa doctorii (înțelegîți, oameni de știință; jocul de cuvinte e intenționat). Din această înțînire, se naște o nouă dogmă sau un nou dumnezeu, dar ideea lui Quinet este că atât Estul, cît și Vestul își împinsec destinele și își confirmă identitățile cu ocazia înțînirii. Ca atitudine savantă, imaginea și unii occidentali erudiți studind, ca dîrui-un punct avantaos, deosebiți de potrivă. Estul pasiv, tecund, ferm, chiar tăcut și nepăsător, apoi continuind cu *extrimora* Estului, făcînd Orientul să-și dezvăluie secretele sub autoritatea erudită a unui filolog, a cărui putere provine din capacitatea de a dezlega limbi, secrete, esoterice – acestea persistă la Renan. Ce nu persista la Renan în anii 1840, pe cînd era ucenic filolog, e atîdnina dramatică, inocuită cu cea științifică.

Pentru Quinet și Michelet, istoria era o dramă. Quinet descrie în mod sugestiv întreaga lume ca pe un templu și istoria umană ca pe un fel de rit religios. Alți Michelet, cîi și Quinet *au vu* lumea descre pe care discută. Originea istoriei umane era ceva ce ei puteau descrie în același termenii splendorii, pasionați și dramatici utilizăți de Vico și Rousseau spre a prezenta viața pe pămînt în vremurile primitive. Nu există nici o îndoielă că Michelet și Quinet aparțin inițialivelor romantice europene comune, fie în epică, fie în alt gen major – în dramă, proză romantică sau în „marca Oda” vizionară – de a reflecta radical, în termeni potrivii cu împurțările istorice și intelectuale ale propriiei epoci, modelul creștin al căderii, al mîntuirii și al aparitiei unui nou pămînt, care va constitui un paradis recuperat¹³⁵. Cred că, pentru Quinet, ideea nașterii unui nou dumnezeu era echivalentul umperii locului lăsat liber de vechitul dumnezeu; pentru Renan, totuși, fi filolog însemna rușarea fetelei legăturii și a tuturor legăturilor cu vechiul dumnezeu creștin, astfel încît, în locul lui, o nouă doctrină – probabilă știință – să se formeze liberă și într-un loc nou, întreaga carieră a lui Renan a fost dedicată realizării acestui proces.

Ei a afirmat foarte clar, la sfîrșitul mediocrului său eseu despre originea limbii, că omul nu mai este un inventator, iar perioada creștelor s-a încheiat definitiv¹³⁶. A existat o epocă, pe care o putem doar bănu, pînd omul a fost literalmente *transportat* de la Iacube la cuvînte. Apoi a urmat limba, iar pentru adevăratul om de știință, sarcina e să examineze cum este limba, nu cum e apărut ea. Totuși, dacă Renan înalță creștia pa-sionată din vremurile primitive (care i-a preocupat pe Herder, Vico,

Rousseau și chiar pe Quintet și Michellet), el institue un tip nou și delibelat de creație artificială — realizată în urma analizei științifice. În lecția inaugurală de la Collège de France (21 februarie 1862), Renan a proclamat conferințele sale deschise publicului, astfel înch-accesă să poată vedea direct „le laboratoire même de la science philologique” (laboratorul însuși al științei filologice)⁷¹. Orice cititor al lui Renan va fi înțeles că o asemenea declarație era destinată să a exprima o ironie tipică, chiar dacă puțin șterasă, menită mai puțin să șocheze și mai degrabă să incite în mod pasiv. Căci Renan a urmat la catedra de etică, iar conferința sa era despre contribuția popoarelor semitice la istoria civilizată. Ce altor mai subli putea fi la adresa istoriei „sacre” decât înlocuirea intervenției divine în istorie cu laboratorul filologic, și ce mod mai sugestiv de a declara că relevanța contemporană a Orientului nu era decât materialul de investigație europeană?⁷² Fragmentele lui Sacy, comparativ mai lipsite de viață, aranjate în tablouri, erau acum înlocuite cu ceva nou.

Închetera emoțională a lecției lui Renan a avut altă funcție decât aceea de a lega pur și simplu, filologia orientală — semitică de viitor și de știință. Etienne Quatremère, care l-a precedat pe Renan la catedra de etică, a fost un savant ce părea să exemplifice caricatura populară a ceea ce era un savant. Un om cu obiceiuri umitor de strâmbătate și pedante, el s-a comportat, spunea Renan într-o notă menționată, relativ insensibilă, ca un muncitor harnic, care, chiar și atunci când făcea servicii immense, nu putea să vadă întregul edificiu ce se construia. Edificiul nu era altceva decât „știința istorică a spiritului uman”, alături acum în curs de construire piatră cu piatră⁷³. Tot așa cum Quatremère nu aparținea epocii sale, Renan în opera lui era notoriu să-l aparțină. În plus, dacă pînă atunci, Orientul fusese identificat exclusiv și nediscriminatoriu cu India și China, ambiția lui Renan era de a crea o nouă provincie orientală pentru sine. În acest caz, Orientul semitic. Fără îndoială, el a renunțat conștient la responsabilită și deșigur curentă a arabei cu sanseria (ca în *La Peau de chagrin* a lui Balzac, unde inscripția în arabă pe de talismanul proteic e descrisă ca fiind în sanscrită) și și-a asumat sarcina de a face pentru limbile semitice ceea ce Bopp a făcut pentru cele indo-europene, precum spunea în prefața din 1855 a tratatului semitic comparativ⁷⁴. De aceea, planurile lui Renan erau de a aduce limbile semitice în centrul atenției *à la Bopp* și, în plus, de a ridica studiul acestor limbi inferoare, neglijate, la nivelul unei științe a minții, noi, pasionale, *à la* Louis Lambert.

Cu mai multe ocazii, Renan a exprimat explicit faptul că semii și limbile semitice au constituit *creatii* ale studiului filologic orientalist⁷⁵.

Cum el a fost omul care a făcut studiul, era limpede importanța rolului său în această creație nouă, artificială. Dar ce înțelegea Renan prin cuvîntul *creatie* în aceste cazuri? Și cum era legată această creație fie de creația naturală, fie de cea atribuită de Renan și de alți laboratoriu și clasificatorului științelor naturii, în principal anatomiei filozofice? Aici trebuie speculat puțin. În toată cariera sa, Renan a părut să imagineze că rolul științei în viața umană este, (și citez în traducere, cit se poate de liber) *„de a spune (exprima sau pronunța) definitiv omului cuvîntul [logosul?] lucrurilor”*⁷⁶. Știința *dă* grai, lucrurilor; și mai bine, știința exprimă, face să fie pronunțate cuvîntele potențiale în cadrul lucrurilor. Valoarea specială a lingvisticii (așa cum era numită adesea noua filologie) nu e aceea că știința naturii îi seamănă, ci mai degrabă că tratează cuvintele ca obiecte naturale, altfel tăcute, determinate să-și dezvăluie secretele. Să nu uităm că descoperirea majoră în studiul inscripțiilor și al hieroglifelor a fost cea realizată de Champollion și anume că semănturile de pe Piatra de la Rosetta au o componentă *fonetică* și una semantică⁷⁷. A face obiectele să vorbească era asemănător cu a face cuvîntele să vorbească, dîndu-le o valoare circumstanțială și un loc precis într-o ordine a regulilor guvernate de legi. În primul său sens, *„creatia”,* așa cum a folosit Renan cuvîntul, semnifică exprimarea prin care un obiect *ca semantic* putea fi considerat o creație de nivel inferior. În al doilea, creația mai însemna cadrul — iluminat și scos din rezerva sa de către omul de știință. În sfîrșit, creația era formularea unui sistem de clasificare prin care era posibil să se vadă obiectul în discuție comparativ cu alte obiecte asemănătoare; iar prin „comparativ”, Renan înțelegea o rețea complexă de relații paradigmactice între limbile semitice și cele indo-europene.

Dacă în ceea ce am spus pînă acum am insistat atât de mult pe studiul limbilor semitice, uitat, comparativ cu altele, am făcut-o din mai multe motive. Acesta a fost studiul științific către care s-a îndreptat Renan după ce și-a pierdut credința creștină; am descris mai sus cum a ajuns el să vadă că studiul limbilor semitice îi poate înlocui credința și îi poate permite o relație critică viitoare cu ea. Studiul limbilor semitice a constituit primul studiu științific și orientalist complet al lui Renan (încheiat în 1847, publicat prima oară în 1855) și a făcut parte din ultimele sale lucrări majore despre originea creștinismului și istoria evreilor, în măsura în care era și propedeutic pentru ele. În intenție, deși poate nu în realitate — interesant, puține dintre lucrările standard sau contemporane de istoria lingvisticii sau de istoria orientalismului îi citează pe Renan altfel decât

în trecut⁴⁴ – opera sa semantică a fost destinată a constitui o realizare filologică, din care, ulterior, avea să decurgă meritul autorității retrospective a lucrărilor sale de altitudine (apropo de întinderea greșită, înalt de religie, rasă și naționalism⁴⁵). Ori de câte ori Renan a vrut să facă o declarație legată fie de evrei, fie de musulmani, de exemplu, cu încredere în todeauna având în minte obiectul remarcabil de dure (și netondate, dacă nu ar fi fost conforme cu știința pe care o practica) la adresa semnelor. În plus, studiul limbilor semitice de către Renan a fost destinat a avea o contribuție atât la dezvolțarea lingvisticii indo-europene, cât și la diferențierea ipuzurilor de orientalism. Pentru prima, limbile semitice constituiau o formă degradată, alții în sens moral, cei și biologice, în timp ce pentru cea de-a doua, limbile semitice erau o formă – dacă nu forma – stabilă a decadenței culturale. În ultimul rând, studiul lor a constituit prima creație a lui Renan, o ficțiune inventată de el în laboratorul filologic, pentru a-și satisface sentimentul locului și al misiunii sale publice. Nu trebuie nicidecum să uităm că studiul limbilor semitice a fost pentru el și Renan simbolul dominației europene (și, în consecință, ai dominației sale) asupra Orientului și a propriilor epoci.

De aceea, ca o ramură a Orientului, limbile semitice nu au fost în totalitate un obiect natural – ca o specie de mamif, de exemplu –, nici în totalitate un obiect nematural sau divin, așa cum au fost considerate odăta. Mai degrabă, limbile semitice au ocupat o poziție intermediară, legitimată în excentricitatea sa (regularitatea fiind definită de limbile indo-europene) de o relație inversă cu limbile normale. Înțeluse ca un fenomen bizar, evasimonstros, în parte pentru că bibliotecile, laboratoarele și muzeele le-au servit ca loc de expunere și analiză. În tratatul său, Renan a adoptat un ton și o metodă de expunere care s-au inspirat în cea mai mare măsură din cărți și din observația naturii, așa cum a fost ea practică de Cuvier și de Geoffroy Saint-Hilaire *pour et fils*. Este o importanță realizarea științifică, pentru că la permisiu lui Renan să se folosească permanent de *bibliotecă*, mai degrabă decât de primărie sau de îngredina divină, ca de un cadru conceptual în care să înțeleagă limba, împreună cu muzeele, care e locul unde rețazițele observăției de laborator sînt furnizate în vederea expunerii, a studiului și a învțăării altora⁴⁶. Peste tot, Renan se ocupă de fapte umane normale – limbă, istorie, cultură, spirit, imaginație – ce sînt transformate în altceva, considerate deosebit de devianțe, pentru că sînt semitice și orientale și sfîrșesc prin a ajunge la analiză în laborator. Astfel, semții sînt monoteiști fanatici, care nu au produs nici mitologie, nici artă, nici comerț, nici civilizație; conștința

lor e îngustă și rigidă; ei reprezintă „o combinație inferioară a naturii umane”⁴⁷. În același timp, Renan vrea să se înțeleagă că el vorbește de un prototip, unde un timp semitice real, cu existență reală (desă a înțeliat și acest lucru, discutind despre evrei și musulmani actuali cu presa puțină deșertă științifică, de multe ori în scrierile sale)⁴⁸. Deci, pe de o parte, avem transformată umanului în specimen și, pe de altă parte, avem judecata comparativă prin care specimenul rămîne specimen și un subiect de studiu filologic, științific.

În întreaga *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, sînt răspindite reflecții despre legăturile între lingvistică și antropologie și – pentru Renan, acest lucru este la fel de important – observații retrospective la felul cum aceste legături pot fi folosite pentru a crea istoria umană (*les sciences historiques*). Dar prima dată trebuie să considerăm legăturile implicite. Nu cred că e greșit sau exagerat să spunem că o pagină tipică din lucrarea orientalistă a lui Renan *Histoire générale* a fost construită tipografic sau structural avînd în minte o pagină de anatomie filosofică comparativă, în stilul lui Cuvier sau Geoffroy Saint-Hilaire. Ați lingviști, cîți și anatomiști susțin că vorbesc despre subiecte ce nu se pot găsi sau observa direct în natură: deșertul unui schelet sau al unui mușchi cu linii de decalaj, la fel ca și paradijmele constituite de lingviști dintr-o limbă proto-semitică sau proto-indo-europenă, pur ipotetice, sînt, în mod similar, produse de laborator și de bibliotecă. Textul unei lucrări de lingvistică sau de anatomie compoartă aceeași relație generală cu natura (sau cu realitatea) ca și o vitrină de muzeu în care e expus un specimen de manifer sau de organ. Ceea ce se dă pe o pagină și într-o vitrină de muzeu este o exagerare înfrînă, ca multe din extrasele orientale ale lui Saecy, ai cărui scop este de a expune o relație între știință (sau omul de știință) și obiect, nu între obiect și natură. Cînd aproape orice pagină de Renan despre araba, ebraică, arameică sau proto-semitică, citești un act de putere, prin care autoritatea filologică și orientalistă scoate din bibliotecă, după voie, exemple de vorbire umană și le ordonează, în conjugate de o proză europeană suavă, ce indică deșert, caldă, barotărie și decadență ale limbii, oamenilor și civilizației. Tonul și timpul gramatical al expunerii sînt ancorate aproape uniform în prezentul contemporan, astfel încît ai impresia unei demonstrații pedagogice, în care omul de știință salvant stă în fața noastră pe un podium de laborator-catedră, creînd, deșertul și judecînd materialul pe care îl discută.

Această nerăbdare din partea lui Renan de a exprima semnificația unei demonstrații ce are loc cu adevărat creștă atunci cînd el observă

explicit că, în timp ce anatomia utilizează semne stabile și vizibile prin care include obiectele în clasă, lingvistica nu o face³². De aceea, filologul trebuie să determine un fapt istoric dat să corespundă, într-un fel, unei perioade istorice: de aici, posibilitatea unei clasificări. Totuși, așa cum spune adesea Renan, temporalitatea și istoria lingvisticii sînt pline de lacune, discontinuități imense, perioade ipotetice. De aceea, evenimentele lingvistice au loc într-o dimensiune temporală esențial discontinuă, și nolineară, controlată de lingvist într-un mod aparte. Acest mod, așa cum arată întregul tratat al lui Renan despre ramura semantică a limbilor orientale, este comparativ: indo-europăna e considerată norma *organica*, ybe, iar limbile orientale semitice sînt văzute, comparativ, ca fiind *neorganice*³³. Timpul se transformă în spațiu de clasificare comparativă, care, la bază, e fondat pe o opoziție binară rigidă între limbile organice și cele neorganice. Astfel, pe de o parte, este procesul organic, generativ din punct de vedere biologic, reprezentat de ramura indo-europăna, și, de cealaltă parte, este un proces neorganic, esențial neregenerativ, osificat în limbile semitice: cel mai important, Renan exprimă foarte clar faptul că o asemenea judecată imperioasă e făcută de filologul oriental în laboratorul său, intuitiv distinct de felul celor care îl preocupă nu sînt nici posibile, nici disponibile pentru nimeni altcineva decît profesionistul avizat. „Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, tout en recommandant qu'elles n'échappent pas plus que les autres oeuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives.” (Retuzăm deci să admitem că limbile semitice au facultatea de a se regenera, recunoscînd totuși că ele nu scapă mai mult decît celelalte opere ale conștiinței umane de necesitatea de schimbare și de modificări succesive.)³⁴

Totuși, chiar și în spațiile acestei opoziții radicale, există o altă care a funcționat în mintea lui Renan și, pe mai multe pagini, din primul capitol al cărții 5, el își expune destul de deschis poziția în fața cititorului. Acest lucru se întîmplă atunci cînd prezintă concepțiile lui Saint-Hilaire despre „degradarea tipurilor”. Deși Renan nu specifică la care Saint-Hilaire se referă, referința e destul de clară. Căci și Etienne, și fiul său Isidore au fost gînditori în domeniul biologiei, care s-au bucurat de faimă și influență, mai ales printr literatură, în prima jumătate a secolului al XIX-lea în Franța. Reamintim faptul că Etienne a participat la expediția lui Napoleon, iar Balzac i-a dedicat o carte importantă din prefața la *Comedia umană*: există multe dovezi și că Flaubert i-a citit pe amîndoi, tată și fiu, și le-a folosit concepțiile în opera sa³⁵. Etienne și Isidore au

fost nu numai moștenitori ai tradiției biologice „romantice”, care i-a inclus pe Goethe și Cuvier, cu un puternic interes pentru analogie, omologie și forma ur organică între specii, ci și specialiști în filosofie și anatomia monstrozității — teratologie, cum a numit-o Isidore — în care aberanțiile fizologice cele mai groaznice erau considerate un rezultat al degradării interne din cadrul vieții speciilor³⁶. Nu pot intra aici în labirintul (și nici în fascinația macabră) a teratologiei, deși e destul să amintesc că atât Etienne, cît și Isidore au exploatarea puterea teoretică a paradimei lingvistice pentru a explica deviațiile posibile într-un sistem biologic. Astfel, ideea lui Etienne era că un monstru este o *anomalie*, în același sens în care, în limbă, există cuvinte în relație analogică, cît și anomală, unele cu altele: în lingvistică, ideea e la fel de veche precum *De Lingua Latina* a lui Varro. Nici o anomalie nu poate fi considerată pur și simplu o excepție gratuită; mai degrabă, anomaliiile confirmă structura regulată care leagă toți membrii aceleiași clase. O asemenea concepție e destul de îndrăzneală în anatomie. La un moment dat, în „Preliminare” la *Philosophie anatomique*, Etienne spune:

„Și, într-adevăr, caracterul speciei noastre e de așa natură, încît devine imposibil astăzi să te încheizi strict în cadrul unei simple căfri. Studiază un obiect izolat și vei reuși doar să-l redai lui însuși: în consecință, nu-l poți cunoaște micușoară perfect. Dar dacă îl vezi în mijlocul unor forme legate unele de altele în diferite feluri, izolate unele de altele în diferite feluri, vei descoperi pentru acest obiect o gamă mai largă de relații. În primul rînd, îl vei cunoaște mai bine, chiar în specificitatea lui: dar e cel mai important, considerîndu-l chiar în centrul propriei sfere de activitate, vei ști exact cum se comportă în propria-i lume exterioară și cum propriile-i trăsături se constituie ca reacție la mediul înconjurător”.

Saint-Hilaire spune nu numai că trăsătura specifică a studiului contemporan (scrisă în 1822) este de a examina fenomenele comparativ, ci mai spune că, pentru omul de știință, nu există fenomen, indiferent cît de aberant și de excepțional, care să nu poată fi explicat cu referință la alte fenomene. E de notat și cum folosește Saint-Hilaire metafora cer-trănității (*le centre de sa sphere d'activité*), utilizată mai tîrziu de Renan în *L'Œuvre de la science* pentru a descrie poziția ocupată de orice obiect din natură — inclusiv chiar de filolog — o dată ce obiectul e plasat din punct de vedere științific acolo de către omul de știință care îl examinează. Apoi, între obiect și omul de știință se stabilește o legătură de simpatie.

Desigur, accesul la un lucru poate avea loc doar cu ocazia experienței de laborator și nu în altă parte. Ceea ce se subînțelege este că un om de știință are la dispoziție un fel de putere prin care el și înfrumusețează ceea mai neobișnuită poate fi privită natural și cunoscută științific, ceea ce, în acest caz, înseamnă fără a recurge la supranatural și recurgând doar la un mediu înconjurător constituit de către omul de știință. Ca rezultat, natura însăși poate fi receptivă la fiind continuă, armonios coerentă și fundamental inteligibilă.

Astfel, pentru Renan, limbile semitice sînt un fenomen de ordine de dezvoltări în comparație cu limbile și culturile mature din familia indo-europeană și chiar cu celelalte limbi orientale⁵⁸. Paradoxul pe care îl susține Renan, totuși, este că, deși ne încurajează să vedem limbile ca fiind, oarecum, corespunzătoare unor „*êtres vivants de la nature*”, el dovedește peste tot alinașul că limbile sale orientale, limbile semitice, sînt neorganice, oprite din evoluție, osificate, incapabile de autoregenerare; cu alte cuvinte, el dovedește că limbile semitice nu sînt limbi vii și, din acest motiv, nici semitii nu sînt creați vii. În plus, limbile și culturile indo-europene sînt vii și organice *din cauza* laboratorului, nu în ciuda lui. Dar, departe de a fi o chestiune marginală în opera lui Renan, acest paradox se afla, cred eu, în centrul întregii sale opere, al stilului și al existenței sale de arhivă în cultura vremii, o cultură la care – cum ameni aiți de direcții unii de alții ca Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer și Marcel Proust au căzut de acord – el a avut o foarte importantă contribuție. A putea să susțină o concepție ce include și menține laolaltă viața și creațiile evasive (limbile indo-europene, cultura europeană) ca și fenomenele neorganice, paralele, evasimonstruoase (limbile semitice, cultura orientală) este tocmai realizarea omului de știință european în laboratorul său. El *construiește*, iar actul în sine al construcției e un semn de putere imperială asupra unor fenomene recalcitrante, cu și o confirmare a culturii dominante și a „materialității” sale. Într-adevăr, știa și exagerea să spun că laboratorul filologic al lui Renan reprezintă scena reală a etnocentrismului său european; dar ce trebuie subînțeles aici este că laboratorul filologic nu are o existență în afara discursului, a scrierii prin care e produs și experimentat în mod constant. Astfel, chiar și cultura pe care o numește organică și vie – cea a Europei – e tot o *creație*, creată în laborator și de către filologie.

Toată cariera ulterioară a lui Renan a fost europeană și culturală, cu realizări variate și celebre, indiferent de autoritatea stilului său, originile ei puteau fi găsite, cred eu, în tehnica lui Renan de a construi ceea ce e

neorganic (sau absent) și de a-i da aparență de viață. A fost celebru, desigur, pentru *Vie de Jésus*, lucrarea care a inaugurat istoria monumentală a creștinismului și a poporului evreu. Totuși, trebuie să înțelegem că *Vie de Jésus* a fost exact același tip de realizare ca și *Histoire générale*, o construcție facilitată de capacitatea istoricului de a crea cu măiestrie o biografie orientală moartă (morță), pentru Renan, în dublul sens al unei credințe moarte și al unei perioade istorice dispărute, deci moarte) – și paradoxul e imediat vizibil – *de parcă era povestea adevărată a unei vieți naturale*. Indiferența ce spunea Renan, era eredit prima oară prin laboratorul filologic; atunci când apăsă tipări, împătînit text, era acolo lăzta datătoare de viață a unei semnături culturale contemporane, care își trăgea din modernitate toată puterea sa științifică și întreaga acceptare de sine necritică. Pentru acest fel de cultură, genealogii precum dinastia, tradiția, religia, comunitățile erau toate simple funcții ale unei teorii a cărei sacralitate era de a înstrăina lumea. Împunîndu-se această ultima expresie din Cuvier, Renan plasa cu circumspecție demonstrația științifică deasupra experienței; temporalitatea era ținută pe tărîmuri înuțite din punct de vedere științific al experienței obișnuite, în vreme ce periodicității speciale a culturii și a comparativismului cultural (care cuprindea etnocentrismul, teoria rasială și optimizarea economică) i se acordau puteri mult mai înalte vizuiri morale.

Stilul lui Renan, cariera sa de orientalist și de om de literă, particularitățile semnificației pe care o comunica, relația sa ciudată de intimă cu cultura generală și savanții din Europa epochi sale – literară, exclusivistă, importanță, antiumană, cu excepția unui sens foarte condițional – toate acestea sînt ceea ce aș numi *celibatur* și științific. Descendența este încredințată, pentru el, tărîmului *villosorum*, pe care, în celebrul său manifest, îl asociază cu știința. Deși, ca istoric al culturii, aparține școlii de bărbat ca Turquet, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy și Blanchet, și ca învățător, școlii lui Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel și Burmouf, lumea lui Renan e o lume a istoriei și a învățăturii, furios masculin, ciudat de răvășită; e, într-adevăr, lumea nu a talilor, a marelui și a copililor, ci a bărbatilor ca Ius, Marc Aureliu, Caliban, zeul solar (ultimul deserts în *Reves din Dialogues philosophiques*)⁵⁹. El a rătăcit în mod deosebit forța științei și filologia orientalistă; i-a căutat puterea de înțelegere și tehnicile; a folosit-o pentru a interveni, adesea cu eficiență considerabilă, în viața epochi sale. Și, totuși, rolul lui ideal a fost de spectator.

După părerile lui Renan, un filolog trebuie să prefere *bonnie* în loc de *jouissance*; preferința exprimă o alegere a feticilor elevare, chiar dacă

sterile, în defavoarea plăcerii sexuale. Cuvintele aparțin domeniului *bonheur*, așa cum aparține și studiul cuvintelor, la modul ideal. Din câte știu eu, există foarte puține momente în toate scrierile publice ale lui Renan în care li se atribuie femeilor un rol benefic și util. Unul este atunci când Renan presupune că femeile străine (infirmiere, servitoare) l-au instruit pe copiii normanzilor cuceritori și, astfel, putem explica schimbările ce au loc în limbă. De observat cum productivitatea și răspândirea nu sînt funcțiile susținute, ci mai degrabă schimbarea internă, și o funcție auxiliară acestora. „Barbati!”, spune el la sfîrșitul aceluiași eseu, „nu aparține nici limbii, nici rasei sale; ei își aparțin eiși, înainte de toate, căci, înainte de toate, ei este o ființă liberă și morală¹⁰⁰”. Barbatiul era liber și moral, dar înlăuntru de rasă, istorie și știință, așa cum le-a văzut Renan, condiții impuse de savan bărbatului.

Studiul limbilor orientale l-a dus pe Renan la esența acestor condiții, iar filologia a relevat la modul concret că știința bărbatului se transfigurea poetic¹⁰¹ – ca să-l parafrazăm pe Ernst Cassirer – doar dacă a fost înainte ruptă de realitatea brută (așa cum Saey a rupt, cu necesitate, fragmentele sale arabe de realitatea lor) și apoi introdusă într-un corset doxologic. Devenind *filologie*, studiul cuvintelor, cum a fost odăta practica de Vico, Herder, Rousseau, Michelet și Quinet, și-a pierdut înfriga și calitatea de *prezențiale dramatică*, așa cum o numea odăta Schelling. În schimb, filologia a devenit complexă din punct de vedere epistemologic: *Sprachgelehr* nu mai era suficient, deoarece cuvintele înseși lineau mai puțin de simțuri sau de trup (cum lineau la Vico) și mai mult de un domeniu abstract, fără privești și fără imagini, guvernate de noțiuni de seră, ca rasă, spirit, cultură și națiune. În acest domeniu, care era construit discursiv și munit Orient, se puteau face anume tipuri de afirmații, avînd toate aceeași puteretică generalitate și valabilitate culturală. Căci întregul efort al lui Renan a fost îndreptat înspre negarea dreptului culturii orientale de a fi generală, cu excepția cîlii artificiale, în laboratorul filologic. Un om nu era un copil al culturii; aceasă concepție dinstica a fost prea eficient contestată de filologie. După cum i-a învățat filologii pe oamni, cultura este ceva construit, *artificial* (în sensul în care Dicksen a utilizat cuvîntul pentru profesia domnului Venus în *Our Mutual Friend*, chiar o creație, dar nimic mai mult decît o *structură* *cyborgenică*).

Ceea ce este deosebit de interesant la Renan e cît de mult se știa el a fi o creaătură a timpului său și a culturii sale cîntocircuite. Cu ocazia unui răspuns academic la un discurs al lui Ferdinand de Lesseps din 1883, Renan a confirmat cîi „era de trist să fii un om mai înțelept decît propria

națiune... Nu poți simți amărăciune față de propria patrie. Mai bine să greșești împreună cu națiunea decît să ai preț multă deplată alături de cei care i spun adevaruri dure¹⁰². Structura unei aserțiuni afirmative e aproape prea perfectă ca să fie adevărată. Căci nu spune bărbatul Renan că relația cea mai bună este una de egalitate cu propria cultură, cu etosul și moralitatea ei, în propria epocă, și nu o relație dinstică prin care ești fie copilul, fie pămîntele propriilor venimuri? Și acum revenim la laborator – așa cum l-a ghidat Renan – „întrucît aici începează responsabilitățile filiale și, pînă la urmă, sociale și încep cele științifice și orientaliste. Laboratorul era podiumul de unde el, ca orientalist, se adresa lumii, laboratorii li media declarațiile ce le făcea, le dădea siguranță și precizie generală, ca și comunitate. Astfel, laboratorul filologic, așa cum l-a înțeles Renan, nu doar l-a redefinit epoca și cultura, dăindu-le și modelîndu-le în stiluri noi, ci l-a dat subiectului său oriental o coerență științifică și, mai multe, l-a transformat (ați pe el, cîi și pe orientaliștii din tradiția sa) în personalitatea *culturală* occidentală care a devenit ulterior. Ne putem foarte bine înțelege dacă această nouă autonomie din cadrul culturii a fost libertatea pe care credea Renan că o va aduce știința sa orientalistă filologică sau dacă, fiind vorba de un istoric critic al orientalismului, a stabilit o afiliere complexă între orientalism și presupusul său subiect uman, bazat, în final, pe putere și nu tocmai pe obiectivitate dezinteresată.

III

ȘTIINȚĂ ȘI REȘEDINȚĂ ORIENTALĂ: CERINȚELE LEXICOGRAFIEI ȘI ALE IMAGINAȚIEI

Conceptiile lui Renan cu privire la semniții orientali aparțin, desigur, mai puțin domeniului prejudecăților populare și al antisemitismului obișnuit și mai mult domeniului filologiei științifice orientale. Atunci cînd îi citim pe Renan și Saey, observăm pe dată cum generalizarea culturală a început să dobîndească armura afirmației științifice și ambianța studiului corectiv. La fel ca multe specialități academice în fazele lor de început,

orientalismism term, fiindcă tot ce l-a stat în putință pentru a-l susține. Astfel, s-a dezvoltat un vocabular special, iar funcțiile sale, ca și stilul, au localizat Orientul într-un cadru comparativ, de felul celui utilizat și manipulat de Renan. Un asemenea comparatism este rareori descrisiv, și cel mai adesea, este arti, evaluativ, cit și explicativ. Iată o comparație tipică a lui Renan :

Se vede că, în toate privințele, rasa semitică ne apare ca fiind o rasă incompletă, din cauza simplității sale. Aceasta rasă – dacă îndrăznesc să folosesc analogia – reprezintă, pentru familia indo-europeană, ceea ce o schiță în cretă este pentru pictură; îi lipsește varietatea, amplitudinea, abundența viziilor, care e condiția perfectibilității. Ca și acei indivizi care au ați de puțină fecunditate încl, după o copulare generoso, ating doar cea mai mediocra virilitate, națiunile semitice au trăit îndotrta cea mai deplină în prima lor perioadă și nu au reușit niciodată să ajungă la adevărată maturitate⁹¹.

Indo-europenii sînt punctul de referință aici; tot așa cum sînt anuci cînd Renan spune că sensibilitatea orientala semitică nu a atins niciodată înalțimile atinse de rasele indo-germanice.

Nu putem spune cu siguranță absolută dacă atitudinea aceasta comparativă e, în principal, o necesitate științifică sau o prejudecată rasială etnocentrică mascată. Ce putem spune este că cele două explicații funcționează împreună, susținîndu-se reciproc. Ceea ce Renan și Sacy au încercat să facă a fost să reducă Orientul la un fel de platitudine umană, care și-a expus ușor caracteristicile spre analiză și s-a debarasat de propria umanitate complexă. În cazul lui Renan, legitimitatea eforturilor sale a fost asigurată de filologie; ale cărei principii ideologice încalzeau reducerea limbii la fideleitate ei; după aceea, filologii consideră posibilă corectarea acestor iadașini lingvistice, așa cum au făcut Renan și alții. Iar rădăcinile rasei, ale spiritului, ale caracterului și temperamentului. Renan a recunoscut că afinitatea dintre ei și Goheneu, de exemplu, este o perspectivă filologică și orientalistă comună⁹²; în edițiile ulterioare ale lucrării sale *Histoire générale*, Renan a inclus unele opere ale lui Goheneu într-ale sale. Așa a ajuns comparatismul din studierea Orientului și a orientailor să fie sinonim cu megalitarea ontologică evidențiată dintre Occident și Orient.

Principalele trăsături ale acestei megalități merita a fi recapitulate pe scurt. M-am referit deja la entuziasmul lui Schlegel față de India și

apoi la reacția lui ulterioară împotriva sa și desigur a islamului. Mulți dintre amatori orientali de la începuturi au debutat prin a saluta Orientul ca pe un *dérangement* binefactor al obiceiurilor lor europene ale minți și spiritului. Orientul era supraapreciat pentru panteismul, spiritualitatea, stabilitatea, longevitatea, primitivitatea sa etc. Schelling, de exemplu, a văzut în politeismul oriental o pregătire a drumului monoteismului iudeo-cristian; Avramm a fost prefigurat în Abraham. Totuși, aproape fără excepție, o asemenea supraestimare a fost urmată de o contrareacție: dintr-o dată, Orientul a apărut lamentabil de subumanizat, antidemocratic, inapoiat, barbar etc. O pendulare într-o direcție a provocat o pendulare egală în sens opus : Orientul a fost subapreciat. Orientalismul ca profesie s-a dezvoltat din aceste contrarii, compensări și corecții bazate pe inegalitate, idei nutritive de idei similare din cultură în general, și nutritiv asemenea idei într-adevăr, orientismul proiectivului însuși de nesfîrșit și înstructiv legat de orientalism pot fi depistate direct în inegalitatea prin care sărbătorim (sau bogăția) comparativă a Orientului, a solicită o tratare științifică, șarantă, de tipul celei practicate de discipline precum filologia, biologia, istoria, antropologia, filosofia sau științele economice.

Și astfel, profesia mea reală de orientalist a păstrat această inegalitate și paradoxurile speciale pe care ea le-a generat. Cel mai adesea, un individ a înrobășit profesia sa pe un mod de a ține seama de pretenția Orientului asupra sa : totuși, cel mai adesea, în plus, educația sa orientalistă l-a deschis ochii, ca să spunem așa, și cu ce a rămas a fost un fel de proiect demascator, prin care Orientul era redus la mult mai puțin decât strălucirea văzută odăia în el. Cum astfel se pot explica realizările imense reprezentate de opera lui William Muir (1819–1905), de exemplu, sau a lui Reinhart Dozy (1820–1883) și antipatia impresionantă din această operă față de Orient, islam și arab? În mod caracteristic, Renan a fost unul dintre susținătorii lui Dozy, tot la fel cum în lucrarea în patru volume a lui Dozy *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides* (1861) apar multe dintre criticile antisemite ale lui Renan, intensificate în 1864 de un volum ce argumenta că Dumnezeu primitiv al evreilor nu era Yahve, ci Baal, afirmație pentru care se găsseau dovezi peste tot la Mecca. Cartile lui Muir *Life of Mohammed* (1838–1861) și *The Caliphate, Its Rise, Decline and Fall* (1891) sînt considerate încă monumente de erudiție, demne de încredere, atitudinea sa față de subiectul tratat fiind exprimată deschis prin afirmația că „abia lui Mohammed și Coranul sînt dușmanii cei mai terence ai Civilizației, Libertății și Adevărului, pe care l-a cunoscut lumea”⁹³. Multe din aceste

concepții se pot găsi în opera lui Alfred Lyall, unul dintre autorii citați de Comar în mod aprobativ.

Chiar dacă orientalismul nu-și judecă materialul în mod explicit, așa cum au făcut Dozy și Muir, principalii inegalități își exercită totuși influența. Rămâne în sfera orientalistului profesionist să integreze cel puțin portretul o imagine realistă a Orientului său a orientalistului; în general, cum ar fi cele descriptoare de Sacy, asigură materialul, dar forma narativă, continuitatea și personajele sînt construite de savant, pentru care erudiția constă în înlocuirea monistărilor (neocentrale) nespusă a Orientului cu cronici, portrete și întregi ordonări. Studiul lui Causin de Perceval *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet* (trei volume, 1847-1848) este un studiu profesionist, bazându-se, în privința surselor, pe documentele puse la dispoziția internă a documentului de către alți orientaliști (în principal, Sacy, desigur) sau pe documentele – cum ar fi textele lui Ibn-Khaldun, pe care Causin a contat în mare măsură – din bibliotecile orientaliste din Europa. Teza lui Causin este că arabi au fost transformați în popor de către Mohammed, islamul fiind, în mod esențial, un instrument politic, nu unul spiritual, cu orice preț. Pentru ce se luptă Causin este claritatea într-o masă imensă de detalii confuze. Astfel, ceea ce rezultă în urma unui studiu al islamului este, aproape literalmente, un portret unidimensional al lui Mohammed, care apare la sfîrșitul lucrării (după ce i-a fost descrisă moartea) în detaliu fotografic precis²⁴. Nici demon, nici prototip al lui Cagliostro, Mohammed al lui Causin este un om potrivit pentru o istorie a islamului (versinea sa cea mai bună) ca mișcare exclusiv politică, adus în centrul atenției de nenumăratele mențiuni care îl ridică și, într-un anumit sens, îl scot din text. Intenția lui Causin a fost de a nu lăsa nimic ne spus despre Mohammed; Protejii e văzută de aceea, într-o lumină rece, listă al de intensă, lui totuși religioasă, cîi și de orice putere de a-l înșăpăna în europeni. Problema este aici aceea că, în calitate de personaj al timpului și al locului său, Mohammed e șters, pentru ca o foarte slabă miniatură umană a sa să domine.

Un Mohammed analog, dar neprofesionist, cu acela al lui Causin este al lui Carlyle, un Mohammed obligat să slujească o teză care trece în totalitate cu vederea împrejurările istorice și culturale ale epocii și ale zonei. Protejii. Deși Carlyle îl citează pe Sacy, esoul său e, în mod evident, creația cuiva care aduce argumente în favoarea unei idei generale despre sinceritate, eroism și profeți. Altfeludica sa este salvarea: Mohammed nu e o legendă, un senzual dezgustător, un vrăjitor mălru și ridicol

ORIENTALISM

care a dresat porumbelii să-i cingă ulească seminte din ureche. El este, mai degrabă, un om cu o viziune reală și cu încredere în sine, deși autor al unui cărți, Cornul, care e „un amestec amos și înclint, greoi și neizbitat; dragălini nesfîrșite, repetări enervante, tergiversări inutile; excesiv de primitive și lipsite de rafinament; pe scurt, o supraditate insuportabilă”²⁵. Neîndul și însuși un model de luciditate și grație stilistică, Carlyle afirma aceste lucruri ca pe o modalitate de a-l salva pe Mohammed de standardele utilitariste, care l-au fi condamnat, în aceeași măsură, pe el și pe Mohammed. Totuși, Mohammed e un erou, transplanat în Europa din același Orient barbar, considerat nedemn de încredere de lordul Macaulay în celebrul său *Minute* din 1835, în care se afirma că „supuși noștri băgînși” au mai multe de învățat de la noi decît avem noi de la ei²⁶.

Alți Causin, cît și Carlyle, cu alie cuvinte, ne arată că Orientul nu trebuie să ne provoace o neliniște exagerată, oricît de înegal ar fi realizările orientale față de cele europene. Perspectivile orientaliste și cele neorientaliste coîncid aici. Căci, în cadrul documentului comparativ, care a devenit orientalismul după revoluția filologică de la începutul secolului al XIX-lea și în afara sa, ne găsim stereotipurile populare, fie prin imaginele create despre Orient de filosofi precum Carlyle și stereotipuri precum cele ale lui Macaulay, Orientul în sine a fost subordonat intelectual Occidentului. Ca material de studiu sau reflecție, Orientul a dobîndit toate înseminele unei slăbiciuni inerente. A devenit subiectul apăsătorilor div-versor teorii care l-au folosit drept ilustrație. Cardinalul Newman, care nu a fost un mare orientalist, a utilizat islamul oriental ca bază a con-terinelor sale din 1835 ce justificau intervenția britanică în războiul din Crimeea²⁷. Cuvier a considerat Orientul folositor pentru lucrarea sa *Le Règne animal* (1816). Orientul a constituit subiect de conversație în dicțione saloane din Paris²⁸. Lista de referințe, împănăturii și de trans-formări suferite de ideea orientali e imensă, dar, la bază, ceea ce orien-talistul de la începuturi a realizat și ceea ce neorientalistul din Vest a explorat, a fost un model redus al Orientului, potrivit pentru cultura dominantă, preponderența și pentru exigențele et teoretice (și, imediat după cele teoretice, cele practice).

Ocazional, dai peste excepții sau, dacă nu excepții, atunci complicații interesante, ale acestei relații înegale între Est și Vest. Karl Marx a iden-tificat noțiunea de sistem economic asiatic în analizele sale din 1833, asupra guvernării britanice în India și apoi a pus în discuție alături de aceasta pusura umană introdusă în sistem prin amestecul colonial englez, prin rapacitate și cruzime. În articol după articol, el a revenit cu tot mai multă

descriere

Car

Carlyle

convîngere la ideea că Marxa Britanie, chiar distrugînd Asia, făcea posibilă acolo o adevărată revoluție socială. Sîntul lui Marx ne familiarizează cu dificultatea reconcilierii repulsiei noastre firești, ca oameni, față de suferințele orientailor, provocate de transformările violente ale societății lor, cu necesitatea istorică a acestor transformări.

Acum, oricîi de chinuitori poate fi pentru sensibilitatea umană să vadă acele zeci de mii de organizații sociale asidue, patriarhale și inofensive, deorganizată și dizolvate în unitățile lor azvîrlite într-o mare de nenorociri, și pe membrii lor individuali pierzîndu-și și în vechia formă de civilizație, cît și mijloacele eccleritare de subzistență, nu trebuie să uităm că aceste comunități săcești idilice, chiar dacă par inofensive, au fost întodeauna baza solidă a despotismului orientat, că ele au închis spiritul uman în cel mai limitat cadru posibil, făcînd din el instrumentul subiect al superstiției, înrobîndu-l sub legile tradiționale, lipsindu-l de toată marea și energiile istorice...

Este adevărat că Anglia, provocînd o revoluție socială în Hindustan, a fost mînată doar de cele mai joase interese, pe care și le-a impus în mod stupid. Dar nu asta e problema. Problema este dacă poate omeneia să-și împlinească destiniul fără o revoluție fundamentală în starea socială a Asiei. Dacă nu, oricare ar fi fost crimile Angliei, ea a reprezentat instrumentul înconștient al istoriei, care a provocat acea revoluție.

Apoi, oricîtă amărăciune putem simți fiecare personal în fața spec-taculului fărîmării unei lumi străvechi, avem dreptul, din motive istorice, să exclamăm, împreună cu Goethe :

Sollte diese Qual uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nich Myrthen Seelen
Timur Henschafft aufgezehrt¹⁹⁰

(Cînd, prin el, plăcerea crește,
Să nu doară al lor chin;
Au, Timur, împlătește,
N-a frînt suferințe din plin?)

* Goethe, *Opere*, vol. 1, *Pierzîndu-l accidentul orientului*, *Către Suleia*, trad. de A. Cornea, București, Editura Univers, 1984, p. 230 (n. trad.).

Citatul, care susține argumentul lui Marx privind chinul ce provoca plăcere, provine din *Westöstlicher Diwan* și identifică sursele concepțiilor lui Marx despre Orient. Acestea sînt romantice și chiar mesianice, ca material uman. Orientul e mai puțin important decît ca element într-un proiect romantic de izbăvire. Analizele economice ale lui Marx sînt perfect potrivite astfel cu o înțepîndere orientalistă standard, chiar dacă umanitatea lui Marx, simpatia sa pentru nefericitățile popoarelor sînt clar angajate. Totuși, în final, viziunea orientalistă romantică este cea care triumfă, întrucît vederea socio-economică teoretică ale lui Marx au fost coposite de această imagine standard clasică :

Anglia are de îndeplinit o dublă misiune în India : una distructivă, cealaltă regenerativă - anihilarea societății asiatice și punerea bazelor materiale ale societății occidentale în Asia¹⁹¹.

Ideea regenerării unei Asii fundamentale lipsite de viață este un exemplu de orientalism romantic pur, desigur, dar, provenind de la același scriitor care nu poate uita ușor suferințele umane implicite, afirmația e uluitoare. Ne face, în primul rînd, să ne întrebăm cum echilibrul moral al lui Marx între sacrificiul asiatic și euvemenia colonială britanică, pe care o condamnă, alîncea din nou spre vechia înegalitate între Est și Vest, remarcată de noi pînă acum. În al doilea rînd, ne face să ne întrebăm unde a dispărut simpatia umană, pe ce lărmă a ghinirii, în vreme ce viziunea orientalistă îi fa locul.

Revenim imediat la înțelegerea faptului că orientaliștii, la fel ca mulți alți ghinditori de la începutul secolului al XIX-lea, concep omeneia fie ca mari colectivități, fie ca generalități abstracte. Orientaliștii nu sînt nici interesați, nici capabili să discute despre indivizi : în schimb, mediat mîia entități artificiale, poate cu rădăcini în populismul hereditar. Există orientali, asiatici, semiti, musulmani, arabi, evel, rase, mentalități, națiuni etc., unele dintre ele rezultatul operațiilor savante de tipul celor din opera lui Renan. În mod similar, vechia distincție între „Europa” și „Asia” sau „Occident” și „Orient” adună sub etichete extrem de cuprinzătoare, fiecare varietați posibila de pluralitate umană, reducînd-o în timpul procesului la una sau două abstracții terminale, colective. Marx nu face excepție. Orientul colectiv a fost, pentru el, mai ușor de utilizat pentru ilustrarea unei teorii decît identitatea umane existențiale. Căci între Orient și Occident, ca într-o autoproclamație, conta sau exista doar imensa colectivitate anonimă. Nici un alt tip de schimb, oricîi de strict impus ar fi fost, nu era la îndemînă.

Faptul că Marx mai era capabil să aibă sentimente de simpatie, să se identifice măcar puțin cu sarmata Arie, sugerează că s-a intrinsecat ceva înăuntru ca etichetele să intre în funcțiune, înainte ca el să apereze în orele ca sură de înțelepciune despre Orient. Este ca și cum spiritul individual (al lui Marx, în acest caz) a rămas individualizat pecolo, preoțesc în Asia - a găsi-o și a ceda presiunilor ei asupra emoțiilor, sentimentelor, simțurilor sale - doar ca să renunțe la ea și să se confrunte cu un criș mare acerb chiar în vocabularul pe care l-a fost obligat să-l folosească. Ce a făcut acest *criș* a fost să oprească și apoi să alunge simpatia, lucru însoțit de o definiție lapidară: Aci oameni, spuma ei, nu suferă, ei simt orientali și de aceea trebuie tratați alfel. (Ideea vește de sentiment a dispăcut, deci, atunci când a înflăcărat definițiile ferme construite de știința orientalistă, susținută de erudiția „orientală” (de exemplu, *Dynamis*) care se presupune a fi potrivită pentru ea. Vocabularul emoției s-a risipit atunci când s-a supus acțiunii lexicografice politicești și științei orientaliste și chiar a artei orientaliste. O experiență a fost înlocuită cu o definiție din dicționar: a aproape se poate vedea acest lucru înfrângându-se în esurile indiene ale lui Marx, unde ceea ce are loc în final este că ceva îl obligă să revină rapid la Goethe, pentru a sta acolo în Orientul său orientalizat, protector.

În parte, desigur, Marx a fost preocupat de justificarea propriilor teze privind revoluția socio-economică; dar, tot în parte, el pare a fi avut acces la un corpus de scrieri, care au controlat orice afirmație despre Orient, scrieri consolidate intern de orientalism și avansate de acesta mai presus de domeniu. În Capitolul înfi am încercat să arăt cum acest control a avut o istorie culturală generală în Europa încă din Antichitate; în capitolul de față, preocuparea mea a constatat în a arăta cum în secolul al XIX-lea au fost create o terminologie și o practică profesională modernă a căror existență a dominat discursul despre Orient. În prim ordinație, în prim neorientalist, Sacy și Renan au reprezentat așa fost mai întâi modulul în care orientalismul a format un corpus de texte și, respectiv, un proces cu rădăcini filologice, prin care Orientul a preluat o identitate discursivă ce l-a făcut inegal cu Vestul. Folosindu-l pe Marx ca pe un caz prin care obligațiile umane ale unui neorientalist au fost mai întâi anulate, apoi uzurpate de generalizările orientaliste, aflăm că trebuie să considerăm procesul de consolidare lexicografică și instituțională caracteristic orientalismului. Prin ce operație, ori de câte ori discuți despre Orient, apare un mecanism forțabil de definiții omnicompetente că ținând singurul cu valabilitate potrivită pentru discuția în cauză? Și pentru că trebuie să mai arătăm cum a acționat acest mecanism în mod specific

de către
Ed. Said
în *„Orientalism”*
166

(și eficient) asupra experiențelor umane personale, care alfel l-au contrazis, mai trebuie să arătăm și încotro s-au îndreptat *ele* și ce forme au luat, pe cind dăinuiam.

Este o operație foarte complexă și greu de descris, cel puțin la fel de complexă și dificilă precum modul în care orice disciplină în dezvoltare își elimină concurenții și câștigă autoritatea pentru tradiție, metodă și instituții sale, ca și legitimitate culturală generală pentru declarate, personalitate și acțiunile sale. Dar putem simțimile o mare parte din complexitatea narativă a operației specificând tipurile de experiențe pe care orientalismul le-a utilizat în mod tipic pentru priorității-ecopri și le-a reprezentat pentru publicul său mai larg, decit cel profesional. În esență, asemenea experiențe le continuă pe cele descrise la Sacy și Renan. Dar, în vreme ce acești doi savanți reprezentau un orientalism în totalitate livresc, întruși nici unul dintre ei nu a pretins a avea vreo competență deosebită legată de Orient *in situ*, exista o altă *competență* care a susținut că legitimitatea îi provine din realitatea de necontestat a domiciliului în Orient, a contactului existențial real cu acesta. Arquelet, Jones, expediția lui Napoleon definesc comunitățile inițiale ale tradiției; desigur, iar acestea vor avea apoi o influență de nezdraminal asupra tuturor rezidenților orientaliști. Comunitățile sînt cele ale puterii europene; a locui în Orient înseamnă a duce viața privilegiată nu a unui cetățean obișnuit, ci a unui european reprezentativ, al cărui imperiu (francesc sau britanic) *ține* Orientul în brațele sale inițiale, economice și, mai mult decit orice, culturale. Domiciliul orientalist și rezultatele sale științifice sînt întruși în tradiția livrescă a atitudinilor lexicale găsite la Renan și Sacy; împreună, cele două experiențe vor constitui o fundidabilă bibliotecă împotriva căreia nimeni, nici măcar Marx, nu se poate revolta și pe care nimeni nu o poate eriza.

Resedința în Orient implică, într-o oarecare măsură, experiența personală și marurte personală. Contribuțiile la arhiva orientalismului și la consolidarea sa depind de felul cum experiența și măturta se transformă într-un document pur personal, în codul ale științei orientaliste. Cu alte cuvinte, într-un text trebuie să aibă loc o metamorfoză de la declararea personală la cea oficială; înregistrarea șederii în Orient și a experienței orientale de către un european trebuie să renunțe la, sau cel puțin să reducă la minimum, descrierile pur autobiografice și indulgente, în favoarea descrierilor pe baza cărora orientalismul în general și mai apoi orientaliștii în particular își pot concepe, construi și fonda în continuare observațiile și descrierile științifice. Astfel, unul din lucrurile pe care le putem aștepta este o transformare mai explicită decit la Marx a

sentimentelor personale legate de Orient în declarații oficialiste oficiale.

Acum situația e mai complexă și mai complicată datorită faptului că, pe lângă durata secolului al XIX-lea, Orientul, și mai ales Orientul Apropiat, a fost un loc unde europenii au preferat să călătorească și despre care le-a făcut plăcere să scrie. În plus, s-a dezvoltat un corpus destul de mare de literatură europeană în stil orientalist, bazată foarte frecvent pe experiențele personale trăite în Orient. Flaubert ne vine în minte cel dintâi ca o sursă însemnată de literatură de acest fel. Distrasul, Mark Twain și Kingslake sînt altele trei exemple evidente. Dar ce prezintă interes este diferența între scrisul transformat din orientalism personal în orientalism profesional și al doilea tip, bazat tot pe domeniul în Orient și pe mișturile personale, care rămîne „literatură” și nu știință: diferența aceasta doare acum să o analizăm.

A fi european în Orient implică *inmoderata* a fi o conștiință desăvîrșită de mediul ei și înegați cu acesta. Dar principaliu lucru ce trebuie observat este intenția unei asemenea conștiințe: Pentru ce se află în Orient? De ce se duce acolo, chiar dacă, precum în cazul unor scriitori ca Scott, Hugo și Goethe, călătorește în Orient pentru un anumit tip foarte concret de experiență, fără a parăsi de fapt Europa? Se propun schemele un mic număr de categorii intenționale. Unu: scriitorul care intenționează să-și folosească sederea în Orient în scopul special al furnizării de material științific orientalistului profesionist, care își consideră sederea acolo o formă de observare științifică. Doi: scriitorul care are același scop, dar e mai puțin dispus să sacrifice excentricitatea și stilul conștiinței sale individuale pentru definițiile orientalistice impersonale. Acestea apar în lucrările sale, dar sînt mai greu de eliberat din plasa particularităților personale ale stilului. Trei: scriitorul pentru care o călătorie reală sau metaforică în Orient reprezintă realizarea unui proiect presant și necesar. Textul său se bazează deci pe o estetică personală, fiind alimantat și informal de proiect. În categoriile doi și trei există considerabil mai mult spațiu decît în prima pentru jocul unei conștiințe personale, sau cel puțin neorientalistice: dacă vom considera Edward William Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, ca exemplul cel mai important pentru categoria unu, Burton, *Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, aparținînd categoriei doi și Nerval, *Voyage en Orient*, ca reprezentînd categoria trei, spațiul relativ rămas în text pentru excretația și desăvîșirea prezentei autorului va fi foarte clar.

În ciuda diferențelor dintre ele, totuși, aceste trei categorii nu sînt aite de separate unele de altele pe cît s-ar putea crede. Nici nu conține

fiecare tipuri reprezentative „pure”. De exemplu, lucrările din toate cele trei categorii se bazează pe pieririle egipote ale conștiinței europene aflate în centrul lor. În toate cazurile, Orientul există *peru observatoriul* european și, în plus, în categoria ce conține lucrarea lui Lane *Egyptians*, egiptul orientalist e foarte pronunțat scos în evidență, ori cît de mult se luptă stilul său pentru o impersonalizare imparțială. Mai mult, anumite motive se repetă cu consecvență în toate cele trei tipuri. Orientul ca loc de pelerinaj este unul; altul e vizitarea Orientului ca spectacol sau *tabula vivanti*. Fiecare lucrare despre Orient din aceste categorii încearcă să caracterizeze, desigur, locul, dar ce prezintă mai mult interes e măsura în care structura internă a lucrării e oarecum simonimă cu o *interpretare* pînănuțoare a Orientului (sau cu o încercare de interpretare). Majoritatea timpului, de loc surprinzător, această interpretare constituie o formă de restaurare romantică a Orientului, o re-viziune a sa, care îl readuce în mod izbăvitor în prezent. Fiecare interpretare, fiecare structură creată pentru Orient este atunci o reinterpretare, o reconstruire a sa.

După ce am spus toate acestea, revenim direct la diferențele dintre categorii. Cartea lui Lane despre egipteni a exercitat o puternică influență, a fost frecvent citită și citată (de Flaubert, printre alții) și a creat reputația autorului ca figură proeminentă în cercetarea orientalistă. Cu alte cuvinte, autoritatea lui Lane a fost construită nu pur și simplu prin ceea ce a spus el, ci prin felul cum ceea ce a spus a putut fi adaptat la orientalism. El este citat ca o sursă de cunoștințe despre Egipt sau Arabia, în vreme ce Burton sau Flaubert au fost și sînt citiți pentru ceea ce ne spun ei despre Burton și Flaubert, dincolo de cunoștințele lor despre Orient. Funcția de autor în cartea lui Lane *Modern Egyptians* e mai puțin putemică decît în celelalte categorii pentru că lucrarea sa a fost raspidită în domeniu, consolidată de el, instituționalizată împereună cu el. Identitatea autorului într-o lucrare de disciplină profesională cum e aceasta se subordonează cerințelor domeniului; ca și cerințelor subiectului, lucru ce nu se face simplu sau fără a ridica probleme.

Opera clasică a lui Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836), a reprezentat rezultatul conștient al unei serii de lucrări și a două perioade de sedere în Egipt (1825-1828 și 1833-1835). Folosim cuvîntul „conștient” cu oarecare confuză, deoarece impresia pe care a dorit Lane s-o transmită a fost că studiul său constituie o lucrare eu desertor imediată și *discreet*, simple și neure, în timp ce, de fapt, era rezultatul unei reducere temeinice (lucrarea pe care a scris-o nu a fost cea pe care a publicat-o în final) și al unei varietăți considerabile

de eforturi speciale. Nimic din formația și educația sa nu pare a-l destina Orientului, cu excepția singurului sale metode și a înclinărilor spre studii clasice și spre matematică, ceea ce explică oarecum acuratețea internă evidentă a cărții sale. Prețuia oțără o serie de explicații interesante legate de lucrare. El s-a dus în Egipt înaltă pentru a studia araba. Apoi, după câteva observații privind Egiptul modern, a fost încurajat să construiască o lucrare sistematică despre țara și locuitorii ei de către un comitet al Societății pentru răspândirea cunoștințelor utile (Society for the Diffusion of Useful Knowledge). Dintr-un set de observații ocazionale, lucrarea s-a transformat într-un document de cunoștințe utile, ordonate și accesibile oricui dorea să afle elementele de bază ale unei societăți străine. Prețuia spune limpede că asemenea cunoștințe trebuie să dispună oarecum de niște cunoștințe preexistente și să pretindă că au un caracter deosebit de eficient: aici Lane este un polemist subtil. El trebuie să aștepte înaltă că a făcut ceea ce alții înaintea lui nu au putut face sau nu au făcut, și apoi că a fost în stare să adune informații autentice și perfect corecte. Și așa autoritatea sa deosebită începe să iasă la lumină.

În timp ce Lane cochetează în prefața sa cu o „relatare despre poporul din Aleppo”, o lucrare uitată a doctorului Russell, este evident că *Description of Egypt* reprezintă principala sursă din trecut. Dar această lucrare, restituită de Lane la o lungă notă de subso, e menționată între ghilimele dreptuitoare ca „marea operă franceză” despre Egipt. *Alcega* operă, spune Lane, a fost, în același timp, prea generală din punct de vedere filosofic și prea neglijentă, iar celebrul studiu al lui Jacob Burckhardt a fost doar o culegere de înțelepciune egipteană proverbială, „dovezi neconcludente ale moralității unui popor”. Spre deosebire de francezi și de Burckhardt, Lane a putut să se amestece printre localnici, să trăiască la fel ca ei, să respecte obiceiurile lor și „să evite trezirea, la străini, a banului... că este o persoană lipsită de dreptul de a pătrunde în mijlocul lor”. Ca nu cumva acest lucru să sugereze că Lane și-a pierdut obiectivitatea, el continuă prin a spune că s-a conformat doar *surveiilor* Coranului (subînțelegerea îi aparține) și că a fost înolindaua conștient de deosebirea față de o cultură esențialmente străină². Astfel, în timp ce o parte a identității lui Lane plutește cu ușurință pe marea musulmană încercătoare, o parte altă sub nivelul de pluitre își păstrează puterea europeană secretă, pentru a comenta, a cercui, a slăpini totul în jurul său.

Orientalistul poate imita Orientul, fără ca opusul să fie adevărat. Ceea ce spune el despre Orient trebuie, de aceea, înțeles ca o descriere obținută în urma unui schimb unidirecțional: el a observat și a notat cum vorbesc

și cum se compoartă el. Puterea sa a constatat în fapt că a trăit printre ei ca un vorbitor nativ, cum ar veni, și ca un scriitor ascuns. Iar ceea ce a scris a fost destinată a deveni cunoștințe utile, nu pentru ei, ci pentru Europa și diversele sale instituții de răspândire a acestor cunoștințe. Căci scrierile lui Lane nu le lasă nici o clipă să uităm faptul că ego-ul, proiectele de persoană înaltă, care se mișcă printre obiceiurile, ritualurile, sărbătorile, coplăria, maturitatea și riturile de înmormintare egiptene, este, în realitate, altă o masă orientală, egipteană, și un instrument orientalist pentru descoperirea și transmiterea de informații valoroase, altfel inaccesibile. Ca povestitor, Lane este și evonant, și experiment, câștigând decodată două tipuri de încredere, alisind două dorințe de expertiză: cea orientală pentru apropierea de localnici (sau așa se pare) și cea occidentală pentru dobândirea de cunoștințe utile, sigure.

Nimic nu ilustrează acest lucru mai bine decât ultimul episod tripartit din prefață. Lane îl descrie aici pe șeicul Ahmed, principala sa sursă de informații și principaliul său prieten, ca pe un tovarăș și ca pe o curiozitate. Împreună, cei doi pretind că Lane e musulman; totuși, numai după ce Ahmed își înfringe teama înspărită de mânușărea îndrăzneală a lui Lane, poate să facă alturi de el, într-o moschee, mișcările impuse de rugăciune. Această realizare finală e precedată de două scene în care Ahmed e prezentat ca un ciudat mincător de sticlă și poligam. În toate cele trei părți ale episodului legat de șeicul Ahmed, distanța dintre musulman și Lane crește, în vreme ce, în acțiunea înaltă, ea scade. Ca mijloc și interpret, ca să spunem așa, al comportamentului musulman, Lane pătrunde cu ironie în modelul musulman doar atât cât trebuie pentru a-l descrie într-o proză engleză echilibrată. Identitatea sa de fals creștin și de european privilegiat e tocană, esențială, rețea creștină, căci unități calitate o subminează pe prima, clar și categoric. Astfel, ceea ce pare a fi o relație faptică a ceea ce face un musulman mai ciudat de vreme, prin descrierea lui Lane, esența *întruză* credințele musulmane, expus în mod deschis. Lane nu acordă nici o importanță rădăcinilor pretențiale sale cu Ahmed sau cu alții care îi oferă informații. Ce contază e ca relațarea să poată preciza, generală și imparțială, ca și cititorul englez să fie conștient că Lane nu a fost niciodată contaminat de erezie sau apozitie și, în sfârșit, ca textul lui Lane să amănăze continuități umane al subiectului în favoarea valabilității științifice.

Pentru atingece, tuturor acestor scopuri, cartea este organizată, nu pur și simplu ca povestea șeicului lui Lane în Egipt, ci ca o structură narativă marcată de restrângerii și detalii orientalistice. Ceea ce reprezintă,

cred cu realizarea esențială din lucrarea lui Lane. În limitele sale generale și în formă, *Modern Egyptians* umnează modelul unui roman din secolul al XVIII-lea, să spunem de Fielding. Cartea începe cu o descriere a țării și a peisajului, urmata de capitole despre „Caracteristici personale” și „Copilărie și educație din primii ani”. Donazeci și cinci de capitole despre sărbători, legi, caracterul poporului, industrie, magie și viața domestică precedă ultima secțiune, „Moarte și rituri funerare”. Judecând după aspectul exterior, argumentul lui Lane e logic și evolutiv. El scrie despre sine ca observator al sceneilor ce umnează diviziunile majore ale vieții omului: modelul său este cel narativ, ca în *Tom Jones*, cu nașterea, aventurile, căsătoria și moartea împinsă la extremă. Doar că, în textul lui Lane, vocea narativă e fără ȳrsă, impersonală, subiectul său, egiptenii moderni, trece prin ciclul individual al vieții. Această investire, prin care un individ solitar se investează pe sine cu facultăți eterne și împune unei societăți și unui popor o durată de viață personală, nu e decât prima dintre mai multe operații care organizează ceea ce ar fi putut fi simpla relație a unor călători în țări străine, transformând un text înspid într-o enciclopedie de manifestări exotice și într-un teren de acțiune pentru analiza orientalistă.

Controlul lui Lane asupra materialului său nu se face doar prin dubla sa prezență dramatică (ca fals musulman și occidental adevărat) și prin manipularea vocii narative și a subiectului, ci și prin utilizarea detaliilor. Fiecare secțiune majoră a fiecărui capitol e învariabil introdusă prin cîteva observații generale nesuprinzătoare. De exemplu, „se observă, în general, că multe dintre număratele particularități remarcabile ale manierei, obiceiurilor și caracterului unei națiuni pot fi atribuite particularităților fizice ale țării”⁷². Ceea ce umnează confirmă afirmația cu usurință – Nilul, clima „remarcabil de sănătoasă” a Egiptului, munca „precisă” a țaranului. Totuși, în loc ca toate acestea să ducă la următorul episod în ordine narativă, se adaugă detalii și, în consecință, împlinirea narativă, așteptată pe baze pur formale, nu e atinsă. Cu alte cuvinte, deși limitele foarte generale ale textului lui Lane se conformează succesiunii narative și cauzale naștere-viață-moarte, detaliul special, introdus în timpul succesiunii înseși, deviază mișcarea narativă. De la observația generală la schițarea unor aspecte ale caracterului egiptean, la o relație a copilăriei, adolescenței, maturității și bătrîneții egiptene, Lane e mereu prezent cu multe detalii pentru a *împiedica* tranzițiile line. La scurt timp după ce aflăm de clima sănătoasă a Egiptului, de exemplu, simțim informat că puțin egipteni trăiesc mai mult de cîteva ani, din cauza bolilor mortale, a absenței îngrijirii medicale și a veninii chinătoare din timpul verii. Apoi ni

se spune că, datorită căldurii, „egipteanul [o generalizare absolută] ȳunge la excese în plăcerile simțurilor” și imediat ne împomolăm în descrieri, completate de scheme și desene, ale arhitecturii, decoratiilor, finimilor și hanșurilor de la Cairo. Cînd respiră o tendință narativă, e în mod clar doar formală.

Ceea ce previne ordinea narativă, deși aceasta reprezintă înclinarea dominantă în textul lui Lane, este simpla descriere, monumentală, copioasă. Obiectul lui Lane e să aducă la lumina Egiptul și pe egipteni, fără să lase nimic ascuns cititorului său, să-l prezinte fără nuanțări, cu detalii exagerate. Ca povestitor, înclinația sa este către picarescul sado-masochist colosal: automulțurarea derivărilor, cruzimea judecătorilor, amestecarea religiei cu desfrînarea la musulmani, excesul de pasiuni voluptuoase etc. Totuși, indiferența de citădă și de perversă și întîmplare și cîi de pierderi ne simțim printr-o detașare și amiezătoare. Lane este omniprezent, sarcina sa fiind să rasambleze fragmentele și să ne permită să mergem mai departe, chiar dacă smucit. Într-o anumită măsură, el face acest lucru tocmai pentru că este un european ce poate controla în mod discursiv pasiunile și excesele la care musulmanii sînt, din nefericire, supuși. Dar, într-o și mai mare măsură, capacitatea lui Lane de a-și strîni subiectul debordant printr-o severă disciplină și dețasare depinde de distanța impusă cu indiferență față de viața și productivitatea egipteană.

Principalul moment simbolic apare la începutul capitolului 6, „Viața domestică – Continuare”. Pînă aici, Lane a adoptat convenția narativă de a se plimba prin viața egipteană și, aȳngind la capătul turului său prin încăperile publice și obiceiurile unei gospodării egiptene (lumina socială și cea spațială sînt amestecate de el), începe să discute laură intimă a vieții casnice. Imediat, „trebuie să prezinte căsătoria și cere-moniile de căsătorie”. Ca de obicei, relațarea începe cu o observație generală: „renunțarea la căsătorie, atunci cînd un bărbat a atins vîrsta potrivită și cînd nu există un impediment real, e considerată de egipteni indecentă și chiar dezonoantă”. Fără nici o tranziție, observația îi este aplicată lui Lane însuși, care e găsit vinovat, într-un paragraf lung, de povestește apoi cîte presiuni se exercită asupra lui ca să se căsătorească, ceea ce refuză cu hotărîre. În sfîrșit, după ce un prieten băștinat se oferă chiar să aranjeze un marriage de convenience, refuzat al asemenea de Lane, întregul secerență e încheiată brusc cu un punct și o linie⁷³. El reia discuția generală cu o altă observație generală.

Nu avem aici doar o întrerupere, tipică pentru Lane, a naratiunii principale cu detalii neglijente, ci avem și o desprindere propriu-zisă, termă, a

autorului de procesele productive ale societății orientale. Minimaținea refuzului său de a intra în rîndurile societății, pe care o descrie, se include printr-un hiatus dramatic: povestea lui nu poate continua, pare a spune el, altă timp cît nu intră în intimitatea vieții domestice, dispărînd în calitate de candidat la ea. El se distinge cu adevărat ca subiect uman prin refuzul de a se căsători în societatea umană. Astfel, el își păstrează identitatea autoritară de prețins participant și își menține obiectivitatea narativă. Dacă am știut deja că Lane nu era musulman, știm acum și că, pentru a deveni orientalist – în loc de oriental – trebuia să-și reține hucurile senzuale ale vieții domestice. În plus, el mai trebuia să evite a-și stabili o vîrstă prin intrarea în ciclul vieții umane. Doar în acest mod negativ a putut el să-și păstreze autoritatea eternă de observator.

Alegerea lui Lane a fost între a trăi fără „neînțelesuri și disconfort” și a-și desăvîrși studiul asupra egiptenilor moderni. Rezultatul alegerii sale e, evident, de a fi făcut posibilă definirea egiptenilor, deoarece, dacă ar fi devenit unul dintre ei, perspectiva sa nu ar mai fi fost, în mod anisotropic și asexual, lexicografică. Pe două căi importante și presante, dobîndîște Lane, deci, credibilitate și legitimitate științifică. În primul rînd, intervenind în desfășurarea narativă, obîșnuită a vieții umane: aceasta este funcția detaliilor sale colosale, în care inteligența vie a unui străin poate introduce și apoi unifica informații masive. Egiptenii sînt disecați pentru expunere, ca să spunem așa, apoi sînt asamblai la loc de Lane. În al doilea rînd, eliberîndu-se de crearea vieții egiptene-orientale: aceasta e funcția supunerii poeziei sale animalice în interesul răspîndirii informațiilor, nu în și pentru Egipt, ci în și pentru învățătura europeană în general. Alți împunerea unei voințe științifice în fața unei realități decondate, cît și îndepărtarea intenționată de locul său de reședință către scena reală a lui de savant, reprezintă sursa marelui său renume în analele orientalismului. Cunoștințele utile precum ale lui Lane puteau fi obținute, formulate și răspîndite doar prin asemenea fluizuri.

Alte două lucrări majore ale lui Lane, lexiconul arab netemnat și traducerea neinspirată a celor *O mie și una de nopți*, au consolidat sistemul de cunoștințe inaugurat de *Modern Egyptians*, în ambele sale lucrări ulterioare, individualitatea i-a dispărut în totalitate ca prezenta creație, la fel ca ideea însăși de lucrare narativă. Lane omul apare doar în persona oficială a comentatorului și a traducătorului (*O mie și una de nopți*) și a lexicografului impersonal. Din autor contemporan cu subiectul său, Lane a ajuns – ca savant orientalist al arabei clasice și al islamului clasic – să supraviețuiască acestui subiect. Dar ce interesează e forma supraviețuirii.

Caci moștenirea lui Lane ca erudit nu conta pentru Orient, desigur, ci pentru instituțiile și agențiile societății lui europene, care erau fie academice – organizații, instituții și agențiile orientalistice oficiale – fie extracademice în moduri foarte speciale, înîmînd seama de scrierile europenilor ce-au locuit ulterior în Orient.

Dacă citim *Modern Egyptians* a lui Lane nu ca pe o sursă de studii orientale, ci ca pe o lucrare destinată organizației tot mai temerare a orientalismului academic, o vom găsi clarificatoare. Subordonarea, la Lane, a unui ego genetic în fața autorității științifice presupune exact specializări și instituționalizări sporite a cunoștințelor despre Orient, reprezentate de diversele societăți orientale. The Royal Asiatic Society a fost fondată cu zece ani înainte de apariția cărții lui Lane, dar comitetul său de corespondență – ale cărui „obiective erau de a primi informații despre arte, științe, literatură, istoria și vestigiile” Orientului⁷² – a fost destinat structural al fondului de informații, prelucrate și formulate, al lui Lane. În ceea ce privește răspîndirea unei opere cum era a lui Lane, au existat nu numai diversele societăți de cunoștințe utile, ci și, într-o perioadă cînd programul orientalist inițial de sprijinire a comerțului cu Orientul s-a încheiat, societățile savante specializate, ale căror produse erau lucrări ce prezentau valori potențiale (dacă nu reale) ale cercetării dezinteresate. Astfel, un program al Societății asiatique spunea:

Să scrie sau să tipărească gramatici, dicționare și alte cărți elementare, recunoscute ca utile sau indispensabile pentru studierea limbilor predate de profesori numiți [de limbă orientale]; să contribuie, prin subscipții sau prin alte mijloace, la publicarea aceluiași tip de lucrări în Franța sau în strălămate; să achiziționeze manuscrise sau să le copieze, fie în întregime, fie în parte, pe cele care pot fi găsite în Europa, să traducă sau să facă extrase din ele, să le sporească numărul reproducîndu-le fie prin gravură, fie prin litografie; să facă posibilă, pentru autorii de lucrări utile de geografie, istorie, artă și științe, achiziționarea de mijloace prin care publicul să se bucure de rezultatele muncii lor nocturne; să atîngă atenția publicului, printr-o culegere periodică de literatură asiatică, asupra producțiilor științifice, literare sau poetice ale Orientului și a celor de același tip aparute în mod regulat în Europa, a acelor lucrări legate de Orient ce pot fi relevante pentru Europa, a acelor descoperiri și lucrări de toate felurile, al căror subiect ar putea deveni popoarele orientale: acestea sînt obiectivele propuse pentru și de către Societăți asiatique.

Orientalismul s-a organizat sistematic ca achiziționare de material orientală și ca răspundere ardată la acestuia sub forma de cunoștințe specializate. Se copiau și se tipăreau lucrări de gramatică, se achiziționau texte originale, li se sporea numărul și se difuzau pe scară largă, chiar în forma periodică. În cadrul acestui sistem și pentru el a scris Lane și s-a sacrificat ego-ul. A fost prevăzut și modul în care opera avea să rămână în arhivele orientalismului. Urma să existe un „muzeu”, spunea Saïd :

un vast depozit de obiecte de tot felul, de desene, de cărți originale, de hărți, de povestiri de călătorie, toate oferite celor care doresc să se dedice studiului [Orientalismului] : în așa fel închei fiecare dintre acești studenți să se poată simți transportat ca prin farmec în mijlocul unui trib mongol sau al rasei chineze, oricare ar constitui obiectul său de studiu... E posibil să spun... că după publicarea cărților elementare despre... limbile orientale, nimie nu e mai important decât punerea pietrei de temelie a acestui muzeu, pe care îl consider un comentariu viu și o interpretare [Truchement] a dicționarului³⁵.

Truchement derivă direct din arabul *turjuman*, care înseamnă „interpret”, „intermediar” sau „reprezentant”. Pe de o parte, orientalismul a căutat Orientul în sens propriu și într-o măsură foarte mare : pe de altă parte, el a adaptat aceste cunoștințe la Occident, filtrându-le prin coduri, clasificări, cazuri ilustrative, reviste periodice, dicționare, gramatici, comentarii, edizioni, traduceri, care, toate împreună, au format un simulacru de Orient și l-au reproduis material în Occident, pentru Occident. Pe scurt, Orientul a fost transformat din materia personală, uneori deformată, a călătorilor curajoși și a rezidenților, într-o definiție impersonală, de către o întreagă armată de cercetători științifici. A fost transformată din experiențele consecutive ale cercetării individuale într-un fel de muzeu imaginat fără ziduri, unde tot ce s-a adunat de la departuri urase și din variate culturi orientale a devenit categoric *oriental*. A fost retransformat, restructurat din mulțimea de fragmente aduse treptat de exploratori, expediții, comisi, armate și negușori, în material orientalist lexiconic, bibliografic, secționalizat și *textualizat*. Pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, Orientul a devenit, după cum spunea Disraeli, o cârmă, în care se putea reflecta și restaura nu numai Orientul, ci și propria-ți personală.

IV

PELERINI ȘI PELERINAJE,
BRITANICI ȘI FRANCEZI

Fiecare călător sau rezident european în Orient a trebuit să se protejeze împotriva influențelor sale îmbufătoare. Cinea ca Lane a reprodus gramat și a resimțit Orientul, în ultima instanță, atunci cînd a ajuns să scrie despre el. Excentricitățile vieții orientale, cu calendarele sale ciudate, conținuturile spațiale exotice, limbile fără speranță de bizare, moralitatea aparent perversă, au fost considerabili reduceri atunci cînd au apărut ca o serie de elemente detaliate prezente într-o proză europeană de tip normativ. E corect să spunem că, orientalizînd Orientul, Lane nu numai l-a definit, ci l-a și stilizat : a lăsat din el ceea ce, adăugînd la propriile-i simpatii omnești, ar fi putut tulbura sensibilitatea europeană. În majoritatea cazurilor, Orientul pare a fi înecat în conveniențele sexuale³⁶ : tot ce era legat de Orient – sau cel puțin de Orientul-din-Egipt al lui Lane – sugera sex periculos, amenința igiena și buna-cuvîntă domestică cu o exagerată „libertate a actului sexual”, așa cum a spus Lane mai nefericit decît de obicei.

Dar mai existau și altele tipuri de amenințări decît sexul. Toate decădau, discreta europeană și caracterul rațional al timpului, al spațiului și al identității personale. În Orient, te confruntau, în același timp, cu o vechime inimaginabilă, cu o furnusec inumană, cu distanțe neînvingătoare. Acestea ar putea fi folosite cu mai multă nevinovăție dacă s-ar ghîdi și s-ar scrie despre ele, nu dacă ar fi trăite direct. În *Givour* de Byron, în *Westöstlicher Divan*, în *Orientales* de Hugo, Orientul e o formă de eliberare, un loc al cazurilor originale, a căruia noia dominația e exprimată de Goethe în *Hyge* :

Nord und West Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Fluthe du, in reinen Osten
Parthenhelf zu kosten!

(Sî nord și vest și sud se sfîșimă,
Căi tronuri, iar domnii se dărîmă ;

Tu fuiei spre răsăritul drept
și soarele aer sfîm în piept!

Te *menceri* înnoideaua la Orient – „Dort, im Reinen und in Reichen/
Will ich menschlichen Geschlechtern in des Ursprunges Treue dringen/
(Vreau în dreptate, curățe, /Să pot pătrunde obîșnă Umanității, cit de-
acinești) – văzîndu-l ca pe o împlinire și o confirmare a tot ce îl-a înma-
ginat :

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelande
Ruht im Frieden seiner Hände.

(E-al lui Dumnezeu Apusul!
Răsăritul i-i supusul,
Tîrî din nord, din sud, de-a valma,
Île ține-n pace palma.”)

Orientul, cu poezia, atmosfera și posibilitățile sale, a fost reprezentat de poezi ca Hafiz – *unbegrenz*, fără margini, spunea Goethe, mai bîtrîn și mai tînar decît noi europenii. Și pentru Hugo, în *Cri de guerre din mîini* și *La Douleur du pactat*, cruzimea și melancolia nemisurată a orientaliilor a fost impusă nu prin teama reală de viață sau de rădăcire, ci de Volney și George Sale, a căror operă savantă a transformat splendoarea barbară în informație utilizabilă pentru sublima de talentatul poet.

Ceea ce orientaliștii ca Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones (ca să nu mai menționăm *Description de l'Egypte*) și alți inițiatori au pus la dispoziția publicului, a fost exploatarea de multă vreme scrisorilor. Trebuie să amintim acum discuția noastră anterioară despre cele trei tipuri de lucrări ce au ca subiect Orientul și se bazează pe reședința efectivă acolo. Exi-gențele riguroase ale cunoașterii au eliminat din scrierile orientalistice o sensibilitate autentică : de aici eximparea celui la Lane și de aici și primul tip de lucrări amintit. În ceea ce privește tipurile doi și trei, cel este supus unei voci a cărei sarcină este să răspundă de cunoașterile reale (tipul doi) sau domina și mediază tot ce ni se spune despre Orient (tipul trei). Totuși, pe durata întregului secol al XIX-lea – adică, după Napoleon – Orientul a constituit un loc de pelerinaj și fiecare operă importantă ce aparținea unui orientalism adevărat, dacă nu înnoideaua unui orientalism

academic, și-a preluat forma, stilul și scopul de la ideea de pelerinaj acolo. Pentru această idee, ca și pentru alți de multe din celelalte tipuri de scrieri orientalistice despre care am discutat, ideea romantică de reconstrucție restaurativă (supranaturalism natural) reprezintă sursa principală.

Fiecare pelerin vede lucrurile în felul său, dar există anumite limite ale scopurilor unui pelerinaj, ale formei pe care le poate lua, ale adevă-rurilor pe care le dezvăluie. Toate pelerinajele în Orient au trecut sau ar trebui să treacă prin jîmînurile biblice ; majoritatea erau, de fapt, încercați fie de a retrăi, fie de a elibera din marel Orient, incredibil de fecund, anumite părți ale realității iudeo-creștine greco-romane. Pentru acești pelerini, Orientul orientalist, Orientul savanților orientaliști a fost demn de expus la critici severe, tot la fel cum Biblia, cruciadele, islamul, Napoleon și Alexandru au fost predecesori reduși la dimensiuni de luat în seamă. Un Orient savant nu doar înghita visările și fanteziile personale ale pelerinului, ci înșasi antecedeau sa ridică bariere între călătorul contemporan și scrierile sale, dacă, așa cum a fost cazul lui Nerval și Flaubert cînd s-au folosit de Lane, opera orientalistă nu e nupia de bibliotecă și prînsă în proiectul estetic. O altă inhibiție e aceea că scrierea orientalistă este, prea limtată de cerințele oficiale ale învățăturii orientalistice. Un pelerin ca Chateaubriand a pretins cu insolentă că a făcut călătoriile exclusiv pentru el însuși : „mergem am să căutăm imagini, asta e tot”, Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, toți au plecat în pelerinaje pentru a rispi mușcătură din artiva orientalistă preexistentă. Scrierile lor aveau să fie un nou depozit accesibil de experiență orientală, dar, așa cum vom vedea, chiar și acest proiect s-a transformat de obicei (dar nu înnoideaua) în reducionismul orientalistului. Motivele sînt complexe și au o mare legătură cu firea pelerinului, cu stilul scrierii sale și cu forma lucrării pe care intenționează să o scrie.

Ce era Orientul pentru învățatul călător din secolul al XIX-lea? Sa luăm în considerare, mai întîi, diferențele dintre un vorbitor de limba engleză și unul de limba franceză. Pentru primul, Orientul era înghia, desigur, o colonie britanică reală ; a trece prin Orientul Apropiat înseamna, de aceea, a trece în drum spre o colonie importantă. Atunci, spanul dispo-nibil pentru jocul imaginativ era de-a limbat de realitatea administrativă, ale legalității teritoriale și ale puterii executive. Scott, Kinglake, Disraeli, Warburton, Burton și chiar George Eliot (în a cărui carte *Daniel Deronda* Orientul are planuri pentru el) sînt scriitori, ca Lane însuși și

Jones menținea lui, pentru care Ogeanu a fost definit prin posesiunea materială, printr-o imagine a materială, cum ar veni, Angelia l-a învins pe Napoleon, a izgonit Franța¹. Ce a studiat spiritual britanicul a fost domeniul imperial care, prin anii 1880, a devenit o porțiune conștientă de pământ definit de englezi, de la Mediterana până în India. A cedește despre Egipt, Siria sau Turcia, ca și a străbate aceste locuri, a fost o chestiune de călătorie prin finanțai voinei politice, al managementului politic, al definiției politice. Imperiul teritorial a fost extrem de important, chiar și pentru scriitorii metinuiți ca Disraeli, al cărui *Tancred* nu e doar o farsă orientală, ci și un exercițiu de management politic încusit al forțelor reale pe teritorii reale.

Prin contrast, pelerinul francez avea sentimentul unei pierderi grave în Orient. El venea într-un loc unde Franța, spre deosebire de Marea Britanie, nu era o prezență suverană. Mediterana păstra ecourile înfringerilor franceze, de la cruciate până la Napoleon. Ceea ce urma să fie cunoscut ca „misiune civilizatoare” a început în secolul al XIX-lea ca tot ce se putea întâmpla mai rău din punct de vedere politic pentru prezența Marii Britanii. În consecință, pelerinii francezi, de la Volney începând, au făcut planuri și proiecte pentru locuri ce existau în principiu în *mintea lor*, le-au imaginat și au meditat la ele; au construit scheme pentru un concert tipic francez, poate chiar european, în Orient, care, desigur, după presupunerile lor, avea să fie orchestrat de ei. Orienții lor era cel al amintirilor, al ruinelor, sugestive, al secretelor uitate, al corespondențelor ascunse și al unui fel aproape virtuos de a fi, un Orient al cărui forme literare superioare se găsesc la Nerval și Flaubert, opera lor fiind ancorată solid într-o dimensiune imaginativă, necrealizată (deci, estetic).

Acest lucru era adevărat, într-o oarecare măsură, și pentru savanții francezi călători în Orient. Majoritatea erau interesați de trecutul biblic sau de cruciate, așa cum spunea Henri Bordeaux în *Journeys of Orient*². La aceste nume trebuie să adăugăm (la sugestia lui Hassan al-Nouy) numele semitologilor orientali, inclusiv pe cei al lui Quatremère, Saady, exploratorul Mării Moarte; Renan, ca arheolog fenician; Judas, studentul la limbi feniciene; Catalogo și Detrymery, care l-au studiat pe ansari, ismailiții, seijuk³; Clermont-Ganneau, care a explorat Iudaea; și mar-

* Ansari - cei care l-au ajutat pe Mohammed când a început să profeteze, ismailiți - membri ai unei secte de musulmani știți, caracterizați printr-un fanatism religios, seijuk - membri ai unor dăstări turce care au domnit în Asia între secolele XI și XIII sau al unor triburi conduse de ei (a trad.)

chizui de Vogue, a cărui operă s-a concentrat asupra epigrafiilor din Palmyra. A mai fost, în plus, întreaga școală de epigrafiști descendenți din Champollion și Mariette, o școală ce-i va include mai târziu pe Maspero și Legrain. Ca un indiciu al diferenței între realitățile britanice și franceze, merita amintite cuvintele spusе la Cairo de pictorul Ludovic Leprie, care comenta cu tristie în 1884 (la doi ani după ce a început ocupajii britanici): „Orientalii a murit la Cairo”. Doar Renan, rasistul meru realist, a iertat înăbușirea de către britanici a rebeliunii naționaliste a lui Arabi, care, spunea el cu marea sa înțelepciune, a fost o „rușine pentru civilizație”⁴⁰.

Spre deosebire de Volney și Napoleon, pelerinii francezi din secolul al XIX-lea nu au căutat o realitate științifică, ci una exotica și toată deosebit de atractive. Acest lucru e, în mod evident, adevărat pentru pelerinii literari, începând cu Chateaubriand, care au găsit în Orient un loc plin de înțelegere față de minturile, obsesile și pretențiile lor personale. Observăm aici cum toți pelerinii, dar mai ales cei francezi, exploatează Orientul în lucrările lor astfel încât, în mod insistenț, să-și justifice vocația existențială. Doar atunci când există un scop cognitiv suplimentar în scrierile despre Orient, eul debordant pare a se afla mai bine sub control. Lamartine, de exemplu, scrie despre sine și, de asemenea, despre Franța ca o putere în Orient; accasă a doua întreprindere slăbește și, în final, controlează imperativul impuse stilului său de către suferința, memoria și imaginația sa. Nici un pelerin, francez sau englez, nu și putea domina atât de nelindurător eul sau subiectivul cum a putut Lane. Chiar Burton și T. E. Lawrence, dintre care primul a creat un tip de pelerinaj în mod deliberat musulman, iar cel de-al doilea ceea ce el a numit un pelerinaj istoric, *deport*, au prezentat o mulțime de scrieri orientaliste invective, politice și sociale, care nu au fost micșorată atât de eliberate de ego-uriile lor cit au fost ale lui Lane de al său. De aceea, Burton, Lawrence și Charles Doughy ocupă o poziție intermediară între Lane și Chateaubriand.

Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris (1810-1811) al lui Chateaubriand înregistrează detaliile unei călătorii din 1805-1806, în urma alteia în America de Nord. Multele sale surse de pagini aduc mărunte despre acceptarea de către autor a faptului că „vorbesc etern despre mine”, astfel încât Stendhal, el însuși un scriitor necaracterizat prin darurile de sine, a considerat că esecul lui Chateaubriand în calitate de călător bine informat se datorarea, „egoismului său extrem”. El a adus în Orient o înclăcătură imensă de obiective și de supoziii

personale, le-a descoperit acolo și a început apoi să introducă oameni, locurile și ideile din jur în Orient, de pachea nimic nu putea rezista inamiciului sale imperioase. Chateaubriand a venit în Orient ca un *personaj* construit, nu ca un adevărat el. Pentru el, Bonaparte a fost ultimul cruciat; el, la rândul lui, a fost „ultimul francez care și-a pătată patria pentru a călători în Tara Sfântă, cu ideile, telurile și sentimentele unui pelerin din alte timpuri”. Dar au fost alte motive. Simetria, vizitând Lumina Nouă și văzând monumentele naturii sale, trebuia să încheie cercul de studii vizitând Orientul și monumentele sale de cunoaștere: „intrucât a studiat Antichitatea romană și celtică, tot ce a rămas pentru el au fost ruinele de la Atena, Memphis și Cartagina. Desăvârșirea de sine: trebuia să-și completeze stocul de imagini. Confirmarea importanței spiritului religios: „religia este un fel de limbaj universal înțeles de toți oamenii” și unde poate fi mai bine observat decât în Orient, chiar în înimuri unde domina o religie comparativ inferioară, cum e islamul. Cel mai important, nevoia de a vedea lucrurile nu așa cum erau ele, ci așa cum presupunea Chateaubriand că sînt: Coranul era „cartea lui Mahomed”; el nu conținea „nici un principiu de civilizație, nici un precept care să poată înălța caracterul”. „Această carte”, continuă el, învenind mai mult sau mai puțin liber pe măsură ce avansa, „nu predică nici una față de tiranie, nici iubirea față de libertate”¹¹.

Pentru un personaj constituit în mod aște de neînfrică ca Chateaubriand, Orientul era o pinză veche ce aștepta ofurturile sale de restaurare. Arabul oriental era un „om civilizat, căzut din nou în starea de sălbăticie”; nu e de mirare, deci, că, pe cînd îl privea pe arabi încercînd să vorbească franceza, Chateaubriand s-a simțit ca Robinson Crusoe emoțional să-și audă papagalul vorbind pentru prima oară. E adevărat că existau locuri ca Betleemul (la cărui înțeles etimologic Chateaubriand îl prezintă locuri pierdute) unde se găseau din nou semne de civilizație adevărată – adică europeană, dar erau puțin și îndepărtate. Peste tot înfrînăla orientali, arabi a căror civilizație, religie și comportare erau de pira proastă ciliatice, barbare și contradictorii, pentru a merta să fie recuceriți. Cruciațele, spunea el, însemnau agresiune: ele erau reversul creștin corect și sositii lui Omar în Europa. În plus, adăuga el, chiar dacă, în forma lor modernă sau originală, însemnau agresiune, problema pe care o ridicau depășea chestiunile de mortalitate obișnuită:

Cruciațele nu erau organizate doar pentru eliberarea Sfintului Mormînt, ci mai mult pentru a alina cine va câștiga pe pămînt, un cult care era

dogmatul civilizației, favorizînd în mod sistematic ignoranța lacșea era, desigur, islamul, despotismul, sclavăia, sau un cult care a retras în oamenii moderni genul unei Antichități înțelepte și a abolit jonica servitute”.

Este prima menționare semnificativă a unei idei ce va dobindi o autoritate aproape insusorabilă, aproape rațională, în scrierile europene: tema Europei ce transmite Orientului semnificația, libertății, idee despre care Chateaubriand și toți de după el credeau că orientalii și musulmanii nu știu nimic.

Despre libertate, ei nu știu nimic: bună-cuvîntul nu au deloc... forța o reprezintă Dumnezeuul lor. Cînd părăsesc lungi perioade de timp fără a înfrîna cuceritori care să împură de plăceta divină, ei au acrui unor soldați fără comandant, al unor cetăți fără legistatori și al unei familii fără tată”¹².

Deja în 1810 avem un european care vorbește asermea lui Cromer în 1910, afirmînd că orientalii au nevoie să fie cucerți și neconsiderînd paradoxal faptul că o cucerire a Orientului de către Occident nu a fost cucerire, la urma urmei, ei libertate. Chateaubriand pune întreaga idee în termenii romanței izbitoare al unei misiuni creștine de reînviere a unei lumi moarte, de însuflețire în ea a unui sentiment al propriului potențial, pe care doar un european îl poate discerne sub o suprafață lipită de viață și degenerată. Pentru călător, aceasta însemna că trebuie să folosească Vechiul Testament și Evangheliile drept ghid în Palestina¹³; doar așa poate fi depășită aparența degenerare a Orientului modern. Toți, Chateaubriand nu reșite deloc ce pe o ironie faptul că nici călătoria, nici vizitarea lui nu-i vor dezvălui nimic despre orientaliul modern și destinul său. Ce conțea în privința Orientului este ceea ce Orientul lasă să se întimplie lui Chateaubriand, ceea ce îi permite spiritului său să facă, ceea ce îi îngăduie să dezvăluie despre sine, despre ideile și speranțele sale. Libertatea care îl preocupă în acest fel pe Chateaubriand nu e altceva decît propria eliberare din deșertul ostii al Orientului.

Unde i se permite să meargă după eliberare e direct înapoi pe tărîmul imaginatului și al interpretării imaginative. Descoperirea Orientului e distrusă de proiectele și modelele impuse de ego-ul imperial, care nu face nici un secret din puterile sale. Dacă în prova lui îl am vedem ego-ul dispărînd, astfel înfrînt Orientul să poată apărea în toate detaliile sale realiste, la

Chateaubriand ego-ul se topește în contemplarea minunilor pe care le creează și apoi renaște, mai puternic ca altădată, mai apt să-și savureze puterea și să se bucură de interpretările sale.

Cind călătorești în Iudeea, la început te cuprind o mare plictiseală; dar cînd, trecînd dintr-un loc singurat în altul, spațiul se întinde nemărginit în fața ta, încet plictiseala se risipește și simți o groază secretă, care, departe de a-ți deprima sufletele, îi dă curaj și îți înalță genul nativ. Lucruri extraordinare sînt descoperite din toate părțile unui pămînt plin de miracole: soarele arzător, vulturul împetrit, cumuliul necrotor; toată poezia, toate scenele din Scripturi sînt prezente aici. Fiecare nume ascunde un mister: fiecare peșteră prezice viitorul; fiecare piatră reține în el vorbele unui profeț. Dumnezeu însuși a vorbit de pe aceste fălci; torcențele arde, sfîncile despicate, monumentele deschise atestă minunea; deservit încă pare muș de groază și ai spune că nu a fost încă în stare să rupă tăcerea de cînd a auzit vocea eternității⁶⁵.

Procesul gîndirii în acest spaș și revelator. O experiență a terorii pascalienne nu-ți reduce, pur și simplu, încrederea în tine, ci o stimulează în mod miraculos. Peisajul descris apare ca un text decorat cu miniaturi, ce se prezintă spre analiză unui ego foarte puternic, reînforțat. Chateaubriand a depășit realitatea măruntă, chiar dacă și înspăimîntătoare, a Orientului contemporan, astfel încît se poate afla într-o relație originală și creatoare cu el. La sfîrșitul pasajului, nu mai e un om modern, ci un vizionar, mai mult sau mai puțin contemporan cu Dumnezeu; iată deservul Judeii a amuți de cînd a vorbit Dumnezeu acolo. Chateaubriand e cel care poate auzi tăcerea, îi poate înțelege sensul și – pentru cititorul său – poate face deservul să vorbească din nou.

Marile daruri ale intuiției simpatice, care i-au permis lui Chateaubriand să reprezinte și să interpreteze misterele Americii de Nord în *René* și *Atala*, ca și creștinismul în *Le Génie du Christianisme*, ating culmile interpretării în *littérature*. Autorul nu mai are de a face cu primitivitatea naturii și sentimentul romantic, ci chiar cu creaționalitatea eternă și cu originalitatea divină, căci în Orientul biblic au apărut ele pentru prima oară și au rămas aici în formă pură și latentă. Desigur, ele nu pot fi pur și simplu pătrunse cu mintea; Chateaubriand trebuie să aspre la ele și să le atingă, iar *littérature* e menită a servi acestui scop ambiguu, tot la fel cum, în text, ego-ul lui Chateaubriand trece din scop ambivoc radical, pentru ca sarcina să fie îndeplinită. Spre deosebire de Lane, Chateau-

briand încearcă să *consume* Orientul. El nu numai că și-l însușește, el îl și reprezintă și vorbește în numele lui, nu în isorie, ci dincolo de ea, în dimensiunea eternă a unei lumi complet vindicată, unde oamenii și păminturile, Dumnezeu și oamenii sînt una. De aceea, în Ierusalim, în centrul vizionării sale și la capătul pelerinajului său, își acordă lui însuși un fel de reconciliere totală cu Orientul. Orientul este, creștin, musulman, grec, persan, roman și, în final, francez. El este omologat de situația evreilor, dar consideră că și ei servesc la luminarea vizionării sale generale și, ca un avantaj în plus, ei dau interesată necesară setei sale de răbdare creștină. Dumnezeu, spune el, a ales un nou popor și acesta nu este cel evreu⁶⁶.

El mai face, totuși, și alte concesii realității pămîntești. Dacă Ierusalimul e prins în itinerariul său ca ținta extrapămîntească finală, Egiptul îi oferă material pentru un excurs politic. Ideile sale despre Egipt îi completează frumos pelerinajul. Magnifica Delta a Nilului îi emoționează, determinîndu-l să spună:

Am găsit doar amintirile părții mele glorioase demne de aceste timpuri magnifice; am văzut vestigiile monumentelor unei noi civilizații, aduse pe malurile Nilului de genii Franței⁶⁷.

Dar aceste idei sînt exprimate nostalgice, deoarec, în Egipt, Chateaubriand crede că poate egala absența Franței cu absența unei guvernări libere asupra unui popor fericit. În plus, după Ierusalim, Egiptul pare a fi doar un fel de dezamăgire spirituală. După călătoriarul politic asupra sării sale jainice, Chateaubriand își pune întrebarea obișnuită despre „diferență” ca rezultat al dezvoltării istorice; cum poate această glorie degenera și stupida de „musulmani” să fi ajuns să locuiască în țara ai cărei stăpîni mult diferiți i-au impresionat atîta pe Herodot și pe Diodor?

Acesta este cel mai potrivit salut de rămas bun adresat Egiptului, de unde pleacă spre Tunis, numele Cartaginei și, în final, spre casă. Totuși, el face un ultim gest remarcabil în Egipt: încapabil de altceva decît să privească piramidele de la distanță, se deranjează să trîntă acolo un emisar, pentru a-i înscrie numele pe piatră, adăugînd, pentru noi, „trebuie să-ți îndeplinești toate micile obligații ale unui călător evlavios”. În mod normal, nu am acordat decît o atenție amuzată acestei fermecătoare frumurti de banalitate turistică. Totuși, ca pregătire pentru ultima pagină din *littérature*, pare mai importantă decît s-ar crede la prima vedere. Reflectînd asupra protecțiului său de douăzeci de ani de a studia „loate pericolele și

toate necesitățile" călătirii de exilat. Chateaubriand observă și pe un ton elegiac cum fiecare dintre cărțile sale a fost, de fapt, un fel de prelungeală a existenței proprii. Om fără casă și fără posibilitatea de a avea vreo locuință, se trezește acum că a trecut de muntele de îneprie. Dacă cerul îi acordă odihna vesnică, spune el, promite să se dedice în tăcere ridicării unui "monument în cinstea patriei mele". Cu ce înțînime, totuși, pe pământ sînt scrierile sale, care, dacă numele îi dăinuie, au reprezentat destul și dacă nu-i dăinuie, au reprezentat prea mult!.

Accese rînduri finale ne trimit din nou la interesele manifestate de Chateaubriand pentru înscriserea numelui său pe piramide. Vom fi înțeles că egoistele lui memorii orientale ne oferă o experiență a sinelui, demonstrată în mod constant, înfrîta neobosit. Scrierile reprezintă un act de viață pentru Chateaubriand, pentru care nimic, nici măcar o piatră îndepărtată, nu trecea să rămîna neatinată de el prin scris, dacă el avea să fie în viață. Dacă ordinea din marșul său la Lané avea să fie înclăcată de autoritatea științifică și de detaliile enorme, atunci cea a lui Chateaubriand avea să fie transformată în voința clar exprimată a unui individ egoist, extrem de nestatornic. În timp ce Lané și-a sacrificat ego-ul în favoarea canonului orientalist, Chateaubriand a făcut ca el să se spuisă despre Orient să fie în totalitate dependent de ego-ul său. Totuși, mîc unul dintre scriitori nu a putut concepe că posteritatea îi va continua fructuos. Lané a intrat în impersonalitatea unei discipline tehnice: opera sa a fost folosită, dar nu ca un document uman. Chateaubriand, pe de altă parte, a văzut că operele lui, ca și înscrisura simbolică a numelui său pe o piramidă, îi va semnifica sinele; dacă nu, dacă nu a reușit să-și prelungească viața prin scris, ar fi doar excesiv, superficial.

Chiar dacă toți călătorii în Orient de după Chateaubriand și Lané le-au luat în considerare lucrările (în unele cazuri, pînă la a copia din ele cuvînt cu cuvînt), moștenirea lor întindecă pează soarta orientalismului și variantele la care a fost limitat. S-a scris, fîc științific, așa cum a scris Lané, fîc cu o notă personală, așa cum a scris Chateaubriand. Problemele legate de prima opțiune erau convingătoare sa occidentală împersonală că descrierile fenomenelor generale, colective erau posibile, precum și tenta dinia sa de a crea realitate nu sînt pe baza Orientului, cîl pe baza propriilor observații. Problema legată de scrierile cu o notă personală era că ele se retrăgeau inevitabil pe o poziție ce gîla Orientul cu fantezia personală, chiar dacă fantezia era de foarte înaltă clasă, din punct de vedere estetic. În ambele cazuri, desigur, orientalismul a exercitat o puternică influență asupra modului cum Orientul a fost descris și caracterizat. Dar ceea ce a

prevenit înolodeauna această influență, chiar pînă astăzi, a fost un anumit sentiment al Orientului ce nu era nici imposibil de general, nici imperiosabil de personal. A căuta în orientalism un sentiment viu al realității umane sau chiar sociale a orientului – ca locuitor contemporan al lumii moderne – înseamnă a căuta în zădă.

Influența celor două variante descrise, a lui Lané și a lui Chateaubriand, cea britanică și cea franceză, e în mare măsură motivul acestei omisiuni. Dezvoltarea cunoștințelor, a cunoștințelor deosebi de specializate, este un proces foarte lent. Departe de a fi doar aditivă sau cumulativă, dezvoltarea cunoștințelor reprezintă un proces de acumulare selectivă, de înlocuire, stergere, rearanjare, în felul că și stăruința în ceea ce s-a numit consens științific. Legitimitatea unor cunoștințe precum cele orientalistice provenea, în secolul al XIX-lea, nu din autoritatea religioasă, cum a fost cazul înainte de Iluminism, ci din ceea ce putem numi chiară restaurativă a autorității precedente. Începînd cu Saey, atînduina orientalistului erudit a fost aceea a unui om de știință ce-a analizat o serie de fragmente de texte, pe care le-a redactat apoi și le-a aranjat, așa cum un restaurator de vechi schițe putea pune laolaltă o serie dintre ele pentru a obține imaginea cumulativă ce o reprezentau în mod implicit. În consecință, orientalistii între ei își tratează lucrările în același stil al citărilor. Burton, de exemplu, va analiza *O mie și una de nopți* sau, indirect, Egipțul, prin opera lui Lané, citîndu-și precedesorii, contestîndu-le, chiar dacă îi acorda o foarte mare autoritate. Călătoria lui Nerval în Orient s-a făcut prin intermediul lui Lamartine, iar a acestuia prin intermediul lui Chateaubriand. Pe scurt, ca formă de cunoaștere altă în dezvoltare, orientalismul a recurs în principal la citate din precedesori erudiți din domeniu, ca sursă de inspirație. Chiar și atunci cînd intervalele noi îi legeau în cale, orientalistul le apărea împrumutînd de la precedesor (asa cum fac adesea cercetătorii) perspective, ideologii și teze conducătoare. Foarte strict, deci, orientalistii de după Saey și Lané i-au recurs pe Saey și pe Lané, iar pelerinii de după Chateaubriand i-au recurs pe acesta. Din asemenea rescreri complexe, actualizate, Orientului modern erau sistematic excluse, mai ales atunci cînd pelerinii doile, precum Nerval și Flaubert, au preferat descrierile lui Lané în locu la ceea ce ochii și mintea lor le-au arătat nemijlocit.

În sistemul cunoștințelor despre Orient, acesta e mai puțin un loc și mai mult un *topos*, un set de referințe, o serie de caracteristici, care par a-și avea originea într-un citat sau într-un fragment de text sau într-un extras din lucrarea cuiva despre Orient sau într-un cîntîmp dintr-o fantezie

anterioară sau într-o combinație a acestora. Observația directă sau descrierea circumstanțiale sînt felicitate prezentate atunci cînd se scrie despre Orient, totuși, inevitabil, ele sînt în totalitate secundare sarcinilor sistematice de alt tip. În *Lamartine*, Nerval și Flaubert, Orientul este o reprezentare a unui material canonic, dirijată de o voință estetică și executată, capabilă să stîrnească interesul cititorului. Totuși, la toți cei trei scriitori, orientalismul, sau unele aspecte ale sale, sîsînuși, chiar dacă, așa cum am spus anterior, conștiințe narative i se atribuie un rol foarte important. Ce vom vedea este că, din cauza individualității sale excentrice, această conștiință narativă va sfîrși prin a înțelege, ca Bouvard și Pécuchet, că pelerinajul e, la urma urmei, o formă de copleșire.

Cînd și-a început călătoria în Orient, în 1833, *Lamartine* spunea că a făcut acest lucru ca pe ceva la care a visat dintr-o dată: „o călătorie în Orient [era] ca un mare act al vieții mele interioare”. *Lamartine* este o concentrare de predispoziții, de simpatii și preferințe: el îi urăște pe romani și Cartagina, și îi iubeste pe ebrei, pe egipteni și hindusi, al căror Dante pretinde că va deveni, înamul cu versurile oficiale *Adieu* dedicate Franței, în care enumără toți ce planușese să facă în Orient, poarteghe spre Est. La început, tot ce înfățișează fîle îi confirmă prezumițiile poetice, fîle îi împingîne înclinația spre analogie. Lady Hester Stanhope este Circe a desertului; Orientul e „parăa imaginatelor mele”; arabii sînt un popor primitiv; poezia biblică e gravată în pămîntul Libanului; Orientul adesea atîrăgătoarele dimensiuni uriașe ale Asiei, comparativ cu cele reduse ale Greciei. Cîrînd după ce ajunge în Palestina, totuși, el devine creatorul inconștient al unui Orient imaginar. Pretinde că, în lucrările lui Boussais și Lorrain, cîmpurile Canaanului apar în lumina cea mai favorabilă. Călătoria sa se transformă dintr-o „întădăre”, așa cum a numit-o anterior, într-o rugăciune, care îi solicită memoria, sufletul și inima mai mult decît ochii, mințea sau spiritul¹⁸⁷.

Această afirmatie nevinovată declanșează zăuul analogic și reconstrucție (și nedisciplinat) al lui *Lamartine*. Creștinismul este o religie a imaginației și a reculegerii și, întrucît *Lamartine* se consideră a fi tipul credinciosului pios, el nu-și revuza nimic. O listă a „observațiilor” sale tendențioase ar fi interminabilă; o femeie pe care o vede îi amintește de Haridee din *Don Juan*; relația dintre Iordan și Palestina este precum aceea dintre Rousseau și Geneva; rîul Isus cel real e mai puțin important decît „misterele” ce le provoacă în suflet; orientaliști și mai ales musulmani sînt lenși, politica lor e capricioasă, pasională și fără viitor; o altă femeie îi amintește un pasaj din *Ilada*; nici Tasso, nici Chateaubriand

(ale cărui călătorii anterioare par adesea a tulbura egoismul, altfel neclintit, al lui *Lamartine*) nu au înțeles corect Tera Sfîntă ș.a. Paginaile sale despre poezia arabă, în privința cărora se exprimă cu o încredere supremă, nu trădezău nici o reținere din cauza ignoranței totale a limbii. Tot ce conținea pentru el e faptul că, prin călătoriile sale în Orient, i se dezvăluie că Orientul reprezintă „pămîntul culcilor, al minunilor” și că el îi este poeziei dessemnat în Occident. Fără urmă de autoironie, *Lamartine* anunță:

Acest pămînt arab este pămîntul minunilor; totul crește aici, iar fiecare om crezul sau faniatic poate deveni, la rîndul lui, profet¹⁸⁸.

El a devenit profet prin simplul fapt că a locuit în Orient.

La sfîrșitul narațiunii sale, *Lamartine* a atins scopul pelerinajului său la Sfîntul Mormînt, punctul inițial și final al timpului și al spațiului. El a interiorizat realitatea suficient de mult pentru a dori să se retragă din ea, înapoi în contemplația pură, în singurătate, filosofie și poezie¹⁸⁹.

Ridicîndu-se deasupra Orientului geografic, el se transformă într-un Chateaubriand modern, analizînd Estul de parcă ar fi o provincie personală (sau cel puțin franceză), de care puerile europene sînt gata să dispuagă. Din călător și pelerin în timpul și spațiul real, *Lamartine* devine un ego transpersonal, ce se identifică, în putere și conștiință, cu întreaga Europă. Ce vede în țara lui e Orientul în proces de vilioare dezmembrare inevitabilă, preluat și consacrat de suzeranitatea europeană. Astfel, în vizuina culminantă a lui *Lamartine*, *Orientul* ienaste pînă dreptul Europei de a avea putere asupra sa:

Acest fel de suzeranitate, definit astfel și consacrat ca un drept european, va consta în principal din dreptul de a ocupa un teritoriu sau altul, precum și fărîmurile, pentru a găsi aici fîle orășe libere, fîle coloniile europene, fîle porți comerciale....

Dar *Lamartine* nu se oprește aici. El urcă mai mult, pînă la punctul în care Orientul, toate locurile văzute și vizitate, se reduce la „națiuni fără teritoriu, patrie, drepturi, legi sau siguranță... așezînd cu nerăbdare protecția” ocupanților europeni¹⁹⁰.

În toate vizuinele asupra Orientului create de orientalism nu există nici o reciprocitate, în sens literal, alături de complicită precum aceasta. Pentru *Lamartine*, un pelerinaj în Orient a implicat nu doar înțelegerea Orientului

de către o conștiință autoritară, ci și eliminarea virtuală a acelei conștiințe, ca rezultat al accesului său la un fel de control impersonal, continental, asupra Orientului. Identitatea reală a Orientului se descompune într-o serie de fragmente consecutive, observațiile lui Lamartine, de exemplu, fiind ulterior adunate și transformate într-un nou vis napoleonic, de hegemonie asupra lumii. În vreme ce identitatea umană a lui Lamartine dispărea în grila științifică a clasificărilor egiptene, conștiința lui Lamartine depășea în totalitate limitele sale normale. Astfel, repeta călătoria lui Chateaubriand și vizitele sale, numai pentru a trece dincolo de ele, în sfera abstracțiilor lui Shelley și Napoleon, prin care lumii și populației sînt mutate precum cărțile pe o masă de joc. Ce rămîne din Orient în poza lui Lamartine nu e deloc substanțial. Realitatea sa geopolitică a fost acceptată de planurile lui în privința sa: locurile pe care le-a vizitat, oamenii pe care i-a întâlnit, experiențele pe care le-a trăit, sînt reduse la cîteva ecouri în generalizările sale pompoase. Ultimele urme de particularitate au fost șterse în „rezumatul politic” cu care se încheie *Voyage en Orient*.

În contrast cu egoismul expulsiional transcendent al lui Lamartine, trebuie să-i punem pe Nerval și Flaubert. Lucrările orientale joacă un rol substanțial în întreaga lor operă, mult mai mare decît rolul cărții imperialiste *Voyage* a lui Lamartine în opera acestuia. Totuși, amîndoi, la fel ca Lamartine, au venit în Orient pregătiți prin lecturi serioase din clasică, literatură modernă și din orientalismul academic: în ceea ce privește această pregătire, Flaubert a fost mult mai onest decît Nerval, care, în *Les Filles du feu*, spune, lipsit de sinceritate, că tot ce știe despre Orient reprezintă amintiri pe jumătate uitate ale educației sale clasice⁹⁴. Dovada din *Voyage en Orient* contrazice categoric acest lucru, deși arată cunoștințe mult mai puțin sistematice și disciplinate de Orientalia decît ale lui Flaubert. Mai important, totuși, e faptul că ambii scriitori (Nerval în 1842–1843 și Flaubert în 1849–1850) au avut scopuri personale și estetice mai mari pentru vizitele lor în Orient decît oricare alți călători din secolul al XIX-lea. Nu e lipsit de însemnătate faptul că amîndoi au fost genii și că amîndoi cunoșteau bine anumite aspecte ale culturii europene ce încercau o vizuire simpatetică, dacă nu chiar perversă, asupra Orientului. Nerval și Flaubert aparținau acelei comunități de gândire și de simțire descrise de Mario Praz în *The Romantic Agony*: o comunitate pentru care, imajistica locurilor exotice, cultivarea gusturilor sado-masochiste (numite *allegoria* de către Praz), o fascinație în fața mecanismului, a noțiunii de Familie Fatală, a mistului și a ocultismului, se combinau toate pentru a crea o lucrare literară de genul celor scrise

de Gautier (fascinat ei însuși de Orient), de Swinburne, de Baudelaire și Huysmans⁹⁵. Pentru Nerval și Flaubert, figura feminină precum Cleopatra, Salomea și Isis au o semnificație specială, și nu a fost deloc accidental faptul că, în cărțile lor despre Orient, ea și în vizitele lor acolo, au pus cu precădere în valoare și au înfrumusețat figurele feminine de acest gen legendar, puterice sugesiv și asociative.

În plus față de atitudinile lor culturale generale, Nerval și Flaubert au adus în Orient o mitologie personală, ale cărei preocupări și chiar structuri au necesitat Orientul. Amîndoi au fost influențați de renașterea orientală, așa cum au defrîmî-o Quinze și alții: ei dozeau tonifera produsă de străvechi și de exotice. Pentru fiecare, totuși, pelerinajul orientala era o călătorie a ceva relativ personal: Flaubert căuta o „patrie”, așa cum a numit-o Jean Brunnet⁹⁶, pe scena originii religioase, a vizitatorilor și a Antichității clasice, Nerval căuta – sau, mai degrabă, urmărea – vestigiile sentimentelor și viselor sale personale, precum Yorick al lui Sterne înaintea sa. Pentru ambii scriitori, Orientul era, de aceea, un loc *déjà vu* și, pentru amîndoi, cu structura artistică tipică tuturor imaginațiilor estetice majore, constituia un loc unde se revenea adesea, după ce se încheia călătoria propriu-zisă. Pentru nici unul dintre ei, Orientul nu s-a epuizat, oricît de mult l-au folosit, chiar dacă existea adesea o trăsătură de dezamgire, de deziluzionare sau demitificare în scrierile lor orientale.

Importanța covârșitoare a lui Nerval și Flaubert pentru un studiu precum acesta, asupra spiritului orientalist din secolul al XIX-lea, este că au scris lucrări legate de tipul de orientalism discutat pînă acum și bazate pe el, dar care rămîn totuși independente de el. În primul rînd, e vorba de subiectul cărților lor. Nerval a scris *Voyage en Orient* ca pe o culegere de note de călătorie, schițe, povestiri și fragmente; preocuparea sa față de Orient e evidentă și în *Les Chimeres*, în scrisori, în opera de ficțiune și în alte scrieri în proză. Lucrările lui Flaubert, altădintre, cit și de după vizita sa în Orient, sînt impregnate de Orient, care apare în *Camots de voyage* și în prima versiune a cărții *La Tentation de Saint Antoine* (și în cele două versiuni ulterioare), ca și în *Hérodias*, *Salammbo* și în numeroasele note de lectură, scenarii și povestiri nematematice, dar aliate încă la dispoziția noastră, care au fost foarte inteligent studiate de Brunnet⁹⁷. Există ecouri de orientalism și în alte romane importante ale lui Flaubert. În toate, alături de Nerval, cit și Flaubert și-au elaborat continuu materialul oriental și l-au inclus, în moduri variate, în structurile speciale ale protectorilor lor estetice personale. Ceea ce nu înseamnă, totuși, că Orientul este intervenit opereii lor. Mai degrabă – spre deosebire de scriitori

ca Lane (de la care amîndoi au împrumutat frîa celtineri), Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy – Orientul lor a fost mai puțin înțeles, înșușit, redus sau codificat, și mai mult locuit, explodat din punct de vedere estetic și imaginativ ca un spațiu generos, plin de posibilități. Ce a contat pentru ei a fost structura operei lor, ca un fapt independent, estetic și personal, și nu modalitățile prin care, dacă se dorea, se putea domina efectiv Orientul sau se putea scrie despre el. Ego-urile lor nu au inclus niciodată Orientul, nici nu l-au identificat în totalitatea cu cunoștințele documentare și textuale despre el (pe scurt, cu orientalismul oficial).

De aceea, pe de o parte, domeniul lucrărilor lor orientale depășește limitele impuse de orientalismul ortodox. Pe de altă parte, subiectul scrierilor lor e mai mult decît orientalismul sau orientalistul (chiar dacă trec și ei la propria orientalizare a Orientului); acest subiect se joacă în mod conștient cu limitele și cu provocările prezentării lor de Orient și de cunoștințele despre el. Nerval, de exemplu, crede că trebuie să însușească vitalitatea celor văzute, căci, spune el :

Le ciel et la mer sont toujours là : le ciel d'Orient, la mer de Ionie se démontent chaque matin le saint baïser d'amour ; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!

(Cercul și marea sînt tot cum am spus : cerul Orientului, marea Ioniei își dau în fiecare dimineață sfîna sărutare a iubirii ; dar pămîntul a murit, a murit de mina omului, iar zeii și-au luat zborul!)

Dacă Orientul va mai trăi, acum că zeii săi și-au luat zborul, trebuie să trăiască prin eforturile rodnice ale lui Nerval. În *Voyage en Orient*, conștiința narativă e o voce constant energică, ce se mișcă prin labirinturile existenței orientale, marmă – ne spune Nerval – cu două cuvinte arabe, *layeh*, accepți, și *magdy*, respingere. Aceste două cuvinte îi permit, selectiv, să se confrunte cu lumea orientală antică și să-și afle principile secrete. El e predispus să recunoască faptul că Orientul este „fara enginelor și a lănelor”, care, la fel ca valurile ce le vede peste tot în Cairo, ascund un fond profund și bogat de sexualitate feminină. Nerval repetă experiența lui Lane de descoperire a necesității călătoriei într-o societate islamică, dar, spre deosebire de Lane, el se atasează de o femeie. Legătura sa cu Zaynab e mai mult decît obligatorie din punct de vedere social :

Trebuie să mă unesc cu o fată negluțantă de pe acest pămînt sfînt, prima noastră patrie a tuturor, trebuie să mă călăresc din nou la izvoarele

datatoare de viață ale omenirii, din care au ieșit poezia și credințele pămîntului nostru!... Mi-aș dori să-mi ordonusc viața ca un roman și mă pun cu plăcere în situația unuia dintre acei eroi activi și hotărîți care vor cu orice chip să închege în jurul lor drama, nodul, interesul, într-un cuvînt acțiunea.

Nerval se dăruiește pe sine Orientului, producînd nu arii de națiune romanesce, ci o intenție durabilă – niciodată realizată pe deplin – de a uni spiritul cu acțiunea fizică. Această authtautiune, acest paralelism și o abateră de la finalitatea discursivă în genul imaginat de cei ce au scris anterior despre Orient.

Legat fizic și simpatetic de Orient, Nerval rătăcește neoficial prin bogăția și ambianța sa culturală (și în special feminină), localizînd în Egipt mai ales acel „centru” matern, „misterios și accesibil totodată” din care provine toată înțelepciunea⁸⁶. Impresiile, versurile și amintirile sale allemazează cu părți de națiune încarcă, afectată, în stil orientali ; reglitate dure ale călătoriei – în Egipt, Liban, Turcia – se combină cu intenția de digresiune deliberată, de parcă Nerval ar fi repetat *l'innérite* al lui Chateaubriand, utilizînd un traseu subteran, deși mai puțin imprevizibil. Michel Butor o spune foarte frumos :

În ochii lui Nerval, călătoria lui Chateaubriand rămîne o călătorie la suprafață, în timp ce a sa e calculată, utilizînd centrele suplimentare, pațiile elipsei ce cuprînd centrele principale ; acestea îi permite să pună în evidență, prin paralelisme dimensiunile cupacate create de centrele normale. Rătăcind pe străzile din Cairo, Beirut sau Constantinopol, sau în împrejurimile lor, Nerval se află mereu în așteptarea a ceva ce-i va permite să descopere o grădă întinzîndu-se sub Roma, Atena și Ierusalim [principalele orașe din *l'innérite* al lui Chateaubriand]...

Tot așa cum cele trei orașe ale lui Chateaubriand comunică – Roma, cu împărații și pații ei, adîmînd moștenirea, testamentul Atenei și Ierusalimului – grotele lui Nerval... intră în legătură unele cu altele⁸⁷.

Chiar cele două mari episoade, *Povestea călătoriei în Hakem* și *Povestea despre Regina Dimnigiti*, care se presupune că vor cuprînd un discurs narativ solid și durabil, par a-l scoate pe Nerval din finalitatea „de la suprafață”, împingîndu-l tot mai mult într-o lume interioară obscură, de paradox și vis. Ambele povestiri tratează problema identității multiple, unul dintre motivele careta – exprimat explicit – este necesul, și ambele

ne reduce la lumea orientală esențială a lui Nerval, lumea viselor nesigure, fluide, care se multiplică dincolo de claritate, precizie, materialitate. Când călătoria ia sfârșit și Nerval ajunge la Maltă pe drumul său de întoarcere către continentul european, el înțelege că se află acum în „alta frumusețe și în furtunilor și iată că Orientul nu mai este pentru mine decât unul din acele vise de dimineață, cărora le urmează, curând necurată zăclăn¹⁰⁰.” Cartea sa *Koyogee* cuprinde numeroase pagini copiate din *Mozepén Egyptians* a lui Lane, dar chiar și încrederea lor lucidă pare a se dizolva în elementul caexmos, alături în stare de descompunere nesfârșită, care e Orientul lui Nerval.

Carneul său pentru *Koyogee* ne oferă, cred eu, două teze periclitice pentru înțelegerea felului cum Orientul său s-a desprins de orice senzația unei concepții orientalistice asupra Orientului, chiar dacă opera sa se bazează, într-o oarecare măsură, pe orientalism. În primul, pozițiile lui încearcă să acumuleze experiența și amintiri, fără discernământ: „Sînt nevoia să asimilez toată natura (temei straine). Amintiri de a fi născut acolo”. Cel de-al doilea dezvolta ceva din primul: „Visele și nebunia... Dormita de Orient, Europa se ridică. Văsul se realizează... Ea. Am fugit de ea, am pierdut-o... Vas din Orient¹⁰¹.” Orientul simbolizează călătoria din vis a lui Nerval și femeia fugitivă ce se află în centrul ei, alți că domnia, cîți și ca pierdere. „Vălsseau d' Orient” – vas din Orient – se referă în mod enigmatic fie la femeie ca vas ce poartă Orientul, fie, posibil, la propriul vas al lui Nerval pentru Orient, la călătoria sa în proză. În orice caz, Orientul e identificat cu *obsesia* comemorativă.

Cum altfel putem explica utilizarea neglijentă în *Koyogee*, opera a unui spirit atât de original și de individual, a unor lungi, pasaie din Lane, incorporate, fără șovărire de Nerval ca *propriele* descrieri ale Orientului? Este ca și cum, esuind alți în căutarea unei realități orientale stabile, cîți și în intenția de a da o ordine sistematică re-prezentării de către el a Orientului, Nerval ar fi împunmănat, autoritatea unui text orientalist canonizat. După călătorie, pămîntul a rămas mort și, în altă intruchipărilor sale din *Koyogee*, străluciri realizate, dar fragmentate, cul lui nu a fost mai puțin naue și epuizat decît înainte. De aceea, retrospectiv, Orientul pare să aparțină unui lătin negativ, în care narațiunile ratate, cronicile lipsite de ordine, simplele transferuri de texte savante, au constituit singurul său vas posibil. Cel puțin Nerval nu a încercat să-și salveze intenția dăruindu-se din toată inima proteitorilor Franței legate de Orient, deși el a recurs la orientalism pentru a realiza cîte ceva din ce și-a pus în gînd.

În contrast cu viziunea negativă a lui Nerval asupra unui Orient gol, cea a lui Flaubert este emanamente materială. Notele sale de călătorie și scrisorile dezvăluie un om ce prezintă scopul esențial, persoane și decoruri, incințări în bizaria lor, neîncredere nicodată să reducă absurditățile din fața lui. În ceea ce scrie (sau poate tocmai pentru că scrie), el acordă importanță socialului, transpus în expresii conștente lucrate: de exemplu, „inscripțiile și excrementele de păsări sînt singurele două lucruri din Egipt care indică viața¹⁰².” Gusturile sale alungă, spre pervers, a cănui formă și adesea o combină de animatitate *galante*, chiar de indecență grotescă, de rafinament extrem și uncor intelectuală. Totuși, acest gen special de perversitate nu a fost doar ceva observat, ci a fost și studiat și a ajuns să reprezinte un element esențial în opera de ficțiune a lui Flaubert. Opozițiile familiare sau ambivalente, cum le-a numit Harry Levin, din scrisorile lui Flaubert – *trîp*, spirit, *Salomėja*, *Sfinții*, *fort*, *Salomėja*, *Sfinții*, *Antrop*¹⁰³ – sînt puternice valdă de ceea ce a văzut în Orient, de ceea ce, data fiind învătura sa eclectică, a putut el vedea acolo din asocieria între cunoaștere și gosolăntia fidei. În Egiptul de Sus, a fost atras de arta egipțeană antică, cu prețiozitatea și lubricitatea sa deliberată: „existau picturi albi de scabroase chiar și alți de de-verme în Antichitate?” La cîte întrebări a răspuns cu adevărat Orientul comparativ cu problemele pe care le-a ridicat reiese din fragmentul următor:

Mă întreb [lu, mama lui Flaubert] dacă Orientul e la înălțimea a ceea ce-mi închipuim. La înălțime, da, și pe deasupra depășește în mîndre presupunerile mele. Am găsit comunități limpede ceea ce mi-era cîntos. Faptul a înlocuit presimțirea, așa că de multe ori e ca și cum aș regăsi deodată închi vise uitate¹⁰⁴.

Opera lui Flaubert e alți de complexă și de vastă, înțit face ca orice text simplu despre scrierile sale să pară schematic și în mod iremediabil incomplet. Totuși, în contextul creat de alți autori care s-au ocupat de Orient, un anuntit număr din principalele caracteristici ale orientalismului lui Flaubert pot fi corect descrise. Tîind scama de diferența între scrierile personale (seriori, note de călătorie, însemnări de jurnal) și scrierile estetice (romane și povestiri), putem observa că perspectiva orientala a lui Flaubert e înădăntată într-o căutare spre est și spre sud a unei „alter-native ianustice”, ceea ce „înseamna culori superbe, în contrast cu tonalitățile gri ale peisajului provincial francez, înseamna un spectacol palpant

în locul rutinei monotone, misterul etern în locul familiarului¹⁰⁵. Cînd a vizitat în reîntoarcere Orientul, totuși, a fost impresionat de descrierile sale și bătănețea sa. Ca oricare alt orientalist, deci, al lui Flaubert este re-masculist : el trebuie să aducă Orientul la viață, el trebuie să și-l ofere lui însuși și cititorilor săi, ceea ce se va face prin experiența sa legată de Orient, experiența din cărți și de fața locului, ca și prin limbajul său destinaat acestui scop. În consecință, romanțele sale despre Orient nu sînt reconstrucții istorice și savante elaborate. Cartagina din *Salammô* și produsele imaginației febrile a Simulini Anton au fost rezultatele autentice ale lecturilor bogate ale lui Flaubert din sursele (mai ales occidentale) religiei, războiului, ritualului și societăților orientale.

Ceea ce reține opera estetică formală, dincolo de însemnele lecturilor bogate și ale recitărilor lui Flaubert, sînt amintirile călătoriei în Orient. *Dictionnaire des idées reçues* spune că un orientalist e „cineva care a călătorit mult”¹⁰⁶, doar că Flaubert, spre deosebire de majoritatea altor călători, și-a folosit călătoria în mod ingenios. Cele mai multe din experiențele sale au primit o formă teatrală. El e interesat nu doar de conținutul a ceea ce vede, ci – ca Renan – de *felul cum* vede, de modul în care Orientul pare a se prezenta, uneori orbiți, dar întotdeauna atrăgători. Flaubert e cel mai bun public al său :

... Spitalul Kasr el-'Aini. Bine întreținut. Opera lui Clot Bel, i se vede încă mîna aici! Cazarii frumoase de sifilis ; în rezerva manelucilor lui Abbas, îi au mulți. La un semn al doctorului, s-au ridicat cu toții în piciorare în paturi, și-au deslușit curetele de la pantaloni (era ca un exercițiu militar) și s-au deschis anusurile cu degetele ca să-și arate șancrele. Infirmitățile enorme ; unul avea păr crescut în anus. Pensul complet lipsit de pietre al unui bătrîn ; m-am dat înapoi în fața duhoirii. Un rahitic ; mîini îndoitte spre spate, unghiul lungi precum gîlenele ; i se putea vedea structura oaselor torsului la fel de clar ca un schelet ; și restul corpului îi era fantastic de slab, iar capul îi era plin de lepra albicioasă.

Sala de disecții... Pe masă un cadavru de arab, larg deschis ; un păr negru frumos...¹⁰⁷

Detaliul lugubru al acestei scene e legat de multe scene din romanele lui Flaubert, în care boala nu este prezentată ca într-un teatru clinic. Fascinația sa în fața diseceției și a frumuseții amănunțite, de exemplu, scena finală din *Salammô*, ce culminează cu moartea rituală a lui Mătho. În

asemenia scene, sentimentele de repulzie sau de simpatie sînt reprimare în totalitate ; ce contază e redarea corectă a detaliului exact.

Cele mai celebre momente din călătoria lui Flaubert în Orient sînt legate de Kuchuk Hanem, o renunțată dansatoare și curtezană egipteană, pe care a întâlnit-o în Wadi Halfa. El citea în *Lane* despre *almehs* și *khawass*, dansatoare și, respectiv, dansatori, dar imaginația lui, mai degrabă decît a lui Lane, a putut înțelege și s-a putut bucura direct de paradoxul aproape metafizic al profetiei de *almeh* și al sensului născut ei. (În *Victory*, Joseph Conrad avea să repete observația lui Flaubert, făcîndu-și ecloana muzicală : „Alma – irezistibil de atrăgătoare și de periculoasă pentru Axel Heyst”). *Almehs* înseamnă, în arabă, o femeie invizibilă. Era numele dat femeilor care recitau în mod desăvîrșit poezie în societatea egipteană conservatoare din secolul al XVIII-lea. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, titlul era folosit ca un fel de nume de breaslă pentru dansatoarele care erau și prostituate, așa cum era Kuchuk Hanem, al cărei dans numit „Albina” l-a văzut Flaubert înainte de a se culca cu ea. Ea era, desigur, prototipul mai multor personaje feminine din romanele lui Flaubert, în senzualitatea lor educată, în delicatețea și (după părerea lui Flaubert) în vulgaritatea lor stupidă. Ce l-a plăcut în mod special la ea a fost faptul că nu părea să ceară nimic de la el, în timp ce „amrosul greșit” al ploșniilor din patul ei se amesteca în mod fermecător cu „amrasma pielii sale, ce amintea lărmii de sania”. După călătorie, i-a scris Louisei Collet, asigurînd-o că „femeia orientală nu e altceva decît o mașină ; ea nu face distincție între un bărbat și altul”. Sexualitatea tacită și ireductibilă a lui Kuchuk l-a permis spiritului lui Flaubert să rădăcească în reflecții a căror putere obsedantă asupra lui ne amintește oracumul de Deslauriers și Frédéric Moreau de la sfîrșitul romanului *Educăția sentimentală* :

În ceea ce mă privește, abia dacă am închis ochii. Privind frumoasa creatură adormită (ca sfîrșita, cu capul pe brațul meu ; în-înă strîmțat degetul arătător sub lanțșorul ei), noaptea mea a fost o lungă reverie înfînt de intensă – de aceea am și rîmas. M-am gîndit la noaptele mele petrecute în bordelurile din Paris – mîi-a revenit în minte o întreagă serie de amintiri vechi – și m-am gîndit la ea, la dansul său, la vocea cu care cîntă cîntec, lipsite de sens, pentru mine, și chiar de curvire ce se puteau distinge¹⁰⁸.

Femeia orientală reprezintă o ocazie și o oportunitate pentru revizuirea lui Flaubert ; el e fermecat de independența ei, de negăsarea ei emoțională,

ca și de ceea ce, sfînd îngrădă, ei îngrădăie să gîndăreacă. Mai puțin o femeie și mai mult o desigurare de feminitate impresionantă, dar încreștina după punct de vedere verbal, Kuchuk și prototipul lui Salammbo și al Salomei lui Flaubert, ca și al tuturor variantelor de ispiță feminină carnală, cărora le este supus Sfîntul Anton. Precum Regina din Saba (care și ea a dansat „Albina”), ar putea spune – dacă ar putea vorbi – „Eu nu sînt o femeie: sînt o luncă”¹⁰⁹. Privită din alt unghi, Kuchuk e un simbol înaltmător de feminitate, cu desosebire orientală în sexualitatea ei luxuriantă și apăsătoare melancolică. Casa ei, pe cursul superior al Nilului, ocupă o poziție structural similiară locului unde e ascuns valul lui Tanti – zelia descrescă ca *Omnifecunde* – în *Salammbo*¹¹⁰. Totuși, la fel ca Tanti, Salomeea și Salammbo însăși, Kuchuk a fost menită să rămîna steață, corupătoare, fără umși. În ce măsură ea și lumea orientală în care trăia a ajuns să încreștineze sentimentul sterilității la Flaubert se poate vedea în pașajii următori :

Aven o orchestre à mare, o paleta bogată, o varietate de resurse. Cunoștem, probabil, mult mai multe tîncuri și smecherii decît ștîm vreo dată. Nu, ceea ce ne lipsește este principiul intrinsec, sufletul lucrurilor, ideea înșăși a subiectului. Lădăm noile, facem călătorii : deșertăciune! deșertăciune! Devenim săvârși, arheologi, istorici, doctori, cîrpați, oameni de gust. Ce roși au toate astea? Unde e mîzai, vîră, sevă? De unde să încep? Unde să merg? Sîntem buni la supă, jucăm o mulțime de jocuri ale inimii, ne pipăim ore-n șir : dar lucrul real! Eja-culăreă, conceperea coplăbilă!”

Întrereșută în toate experiențele orientale ale lui Flaubert, încreștine sau dezamăgitoare, există o asocierie aproape uniformă între Orient și sex. Facînd această asocierie, Flaubert nu a fost nici primu, nici cel mai exagerat exemplu al unui motiv remarcabil de persistenț în atitudinile occidentale față de Orient, și, într-adevăr, motivul înșăși este desosebit de invariabil, deși genul lui Flaubert ar fi putu face mai mult decît al oricui altcuiuă pentru a-i conferi demnitate artistică. De ce pare încă Orientală să sugereze nu doar fecunditate, ci și promisiune (și amenințare) sexuală, senzualitate neobosită, dormita nelămurită, profundă emersi generative, e o temă pe care se pot face speculații : nu este domeniul analizei mele de aici, din păcate, în ciuda apariției sale frecvente. Totuși, trebuie recunoșcă importanța sa ca fiind ceva care smulge răspunsuri complexe, uneori ca o descoperire de sine înfricoșătoare, la orientaliști, iar Flaubert a constituit un caz interesant de acest gen.

Orientul l-a obligat să revină la propriile-i resurse umane și tehnice. Nu a reacționat, cum nu a reacționat nici Kuchuk, la prezența lui, Sfînd în fața viclii în desigurare a Orientului, Flaubert, ca și Lane înaintea sa, și-a simțit neputința înfrîntă, poate și reținerea autoinducă, apărînd și făcînd parte din ceea ce vedea, el. Această a fost, desigur, problema vecinătă a lui Flaubert : a existat înaintea de vizita sa în Est și a persistat și după aceea. Flaubert a admis dificultatea al cărei arifoid era, în opera sa (mai ales într-o lucrare orientală precum *La Tentation de Saint Antoine*), sublinierea *formei* de prezentare epiceologice a materialului cu penul angajării umane în viață. Într-adevăr, Sfîntul Anton nu e altceva decît un om pentru care realitatea reprezintă o serie de cărți, spectacole și parade ce se deslășoară termită și la distanță în fața ochilor săi. Întreaga învătăgare înșăși a lui Flaubert e structurată – așa cum foarte bine a remarcat Michel Foucault – ca o bibliotecă, teatrală, fantastică, deflind sub activuă ana-bortolunță¹¹² : parada păstrează în forma sa amintirile lui Flaubert de la Kasr el Ainî (exercițiile militare ale sîntului Anton) și dansul lui Kuchuk. Mai la subiect e totuși faptul că Sfîntul Anton e un celibatar pentru care tentațiile sînt în primul rînd sexuale. După ce s-a împăcat cu ficcare gen de fărmece periculos, în final i se oferă ocazia să anunce o privire la procesele biologice ale viclii : e extaziat, alinați cînd poate vedea viața născîndu-se, o scenă pentru care Flaubert înșăși s-a simțit incompetent în timpul ședentii sale în Orient. Totuși, pentru că Anton e exaltat, trebuie ca nu să privim scena cu ironie. Ce i se oferă la sfîrșit, dormita de a deveni materie, de a deveni viață, este, în cel mai bun caz, o dormita – fie că se poate realiza și îndeplini sau nu, nu putem ști.

În ciuda forței înțelegerii sale și a puterii sale enorme de acumulare intelectuală, Flaubert a simțit în Orient, în primul rînd, că „cu cît te concentrezi mai mult asupra lui [în detaliu], cu atît mai puțin înțelegi înțelegi” și, în al doilea rînd, că „elementele se due la toată tor de la sine”¹¹³. În cel mai bun caz, această producere a *formei speculativă*, dar rămîne limitată la participarea totală a occidentului la ea. La un nivel, a fost o situație personală problematică pentru Flaubert și el a imaginat mijloace, dintre care pe unele le-am discutat, de a rezolva. La un nivel mai general, a constituit o dificultate *epistologologică*, pentru care, desigur, exista disciplina orientalismului. La un moment dat în timpul călătoriei sale în Orient, el a luat în calcul ce poate produce provocarea epistomologică. Fără ceea ce el numea spirit și stil, mintea se putea „pierde în arheologie” : se referea la un fel de studiu încremental al arhitațiilor, priu care exotici și bizanți s-ar încheie în lexicoane, coduri și, în final,

în clișee de tipul celor ridiculizate de el în *Dictionarul de idei primele de-a-gata*. Sub influența unei asemenea atitudini, lumea va fi „organizată ca un colegiu. Profesorii vor fi legați. Toată lumea va purta uniformă”¹¹⁴. Căci, comparativ cu o astfel de disciplină impusă, el a simțit, fără îndoielă, că modurile în care el a tratat materialul exotic, mai ales materialul orientală, a cărui experiență a trăit-o și despre care a citit atât de zile, erau de prețiat. Aici era loc, cel puțin, pentru un sentiment al apropierii, al imaginărilor și al flerului, în timp ce în tomarile arheologice se afla totul, mai puțin „înălțături”. Și, mai mult decât majoritatea romancierilor, Flaubert era familiarizat cu învățătura organizată, cu produsele și rezultatele ei; acestea sînt foarte evidente în necenzurile lui Bouvard și Pecuchet, dar ar fi fost la fel de evidente, la modul comic, în domeniul precum orientalismul, ale căror altitudini textuale lumea de lumea ideilor primite de-a-gata. De aceea, se putea fie construi lumea cu veră și stil, fie se putea copia neobosi, conform unor reguli academice impersonale de procedură. În ambele cazuri, se recunoștea sincer că Orientul era o lume din altă parte, altă în alțara legăturilor, sentimentelor și valorilor obișnuite din lumea noastră occidentală.

În toate romanele sale, Flaubert asociază Orientul cu fuga de realitate a fanteziei sexuale. Emma Bovary și Frédéric Moreau lîngșez după ceea ce nu au în viețile lor burgheze monotone (sau pusti), și ceea ce înțeleg ei că-și doresc apare cu ușurință în visele lor sub forma unor clișee orientale: haremuri, plătise, priști, sclavi, văluri, dansatori și dansatoare, serbeturi, uleiuri ș.a. Repertoriul e familiar, nu alt pentru că ne amintesc de călătoriile lui Flaubert în Orient și de obsesia lui pentru Orient, cit pentru că, încă o dată, asocierile se face clar între Orient și libertatea secului desfrînat. Mai putem recunoaște că, pentru Europa secolului al XIX-lea, cu *murbătețea* sa tot mai accentuată, sexul a fost înțeles înțeles analizat într-o măsură considerabilă. Pe de o parte, nu exista ceva precum sexul „hete” și, pe de altă parte, sexul împunea, în societate, o încreștătură de obligații legale, morale, chiar politice și economice, de un gen deontic și cu siguranță simfonic. Tot așa cum diferitele colonii – pe lînga faptul că ofereau avansate economice Europei metropolitane – erau și locuri unde se putea trînie progenitura rebela, populația înmîia de delincvenți, saraci și alți necorîi. Orientul era un loc unde se puteau căuta experiențe sexuale de neobituit în Europa. Aproape nici un scriitor care a scris despre Orient sau a călătorit într-acesta după 1800 nu s-a dispensat de această citare: „Flaubert, Nerval, „Dirty Dick”, Burton și Lane sînt cei mai remarcabili. În secolul al XX-lea, ne gîndim la Gide, Conrad,

Maugham și mulți alții. Ceea ce căutau ei adesea – pe bună dreptate, cred eu – era un gen diferit de sexualitate, poate mai liberă și mai puțin vinovată; dar chiar și această căutare, dacă era repetată de suficient de mulți oameni, putea deveni (și a și devenit) la fel de organizată și de uniformă ca învățătura însăși. În timp, „sexul orientală” a fost o matriță la fel de normală ca orice altă existentă în cultura de masă, cu rezultatul că cîștigul și scriitorii îi puteau avea, dacă doreau, fără a se dice neapărat în Orient.

A fost cu siguranță adevărat că, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, Franța, nu mai puțin decît Anglia și restul Europei, avea o industrie științifică înfloritoare în genul celui de care se temea Flaubert. Se producea un mare număr de texte și, mai important, agențiile și instituțiile ce le răspundeau și le propagau se găseau peste tot. Așa cum au observat istoricii științei și ai cunoașterii, organizarea unor domeniilor științifice și erudite, care a avut loc în secolul al XIX-lea, a fost riguroasă și autocuprînzătoare; exista un schimb regulat de informații, ca și un acord în privința ceea ce erau problemele și un consens asupra paradigmei potrivite pentru cercetare și a rezultatelor sale¹¹⁵. Aparatul ce servea la studiile orientale făcea parte din domeniul și aceasta avea cu siguranță Flaubert în minte atunci cînd spunea că „toată lumea va purta uniformă”. Un orientalist nu mai era un amator entuziast și talentat sau, dacă era, avea dificultăți în a fi luat în serios ca savant. Calitatea de orientalist însemna, studii universitare în domeniul oriental (prin 1850, fiecare universitate europeană importană avea o programă completă în una sau alta din disciplinele orientale), însemna subvenție pentru o călătorie (poate din partea uneia dintre societățile asistate sau a unui fond pentru explorări geografice sau a guvernului), însemna publicare sau forma acreditată (poate sub marca unei societăți științifice sau a unui fond pentru traduceri orientale). Și, aîi în cadrul breslei savanților orientaliști, cit și pentru publicul larg, o asemenea acreditare uniformă acordată lucrărilor cercetării orientale, și nu matrița personală, nici impresia subiectivă, însemna știință.

La organizarea opresivă a subiectelor orientale se adăuga atenția tot mai mare acordată de Puteri (asa cum se numeau imperiile europene) Orientului și mai ales Levantului. De la Tratatul de la Chanak din 1806 între Imperiul Otoman și Marea Britanie, chestiunea estică plana și mai insistent la orizonturile mediteraneene ale Europei. Interesele Angliei erau mai substanțiale în Est decît cele ale Franței, dar nu trebuie să uităm manevrele Rusiei în Orient (Samsarand și Buhara au fost preluate în

1868: „câtea ferăști transcaucasiatice a fost extinsă sistematic” ale Germaniei și ale Austro-Ungariei. Intervențiile Franței în Africa de Nord nu au reprezentat, totuși, singurele componente ale politicii sale islamice. În 1860, cu ocazia cuceririi între maroniți și druzii din Liban (deja prevăzute de Lamartine și Nerval), Franța i-a sprindat pe creștini, Anglia pe druzi. „Căci problema ce se afla în centrul politicii europene din Est era cea a amatoriilor, ale căror „interese” Puteile, fiecare în felul său, pretindeau că le apăra și le reprezintă. Evrei, ortodocși precum și nuși druzi, circasienii, armenii, kurzii, diferitele mici secte creștine, toate aceste grupuri făceau obiectul unor studii, planuri, proiecte ale Puteilor care- pene care își împovărau și își constrăuau politica orientală.

Amintesc asemenea chestiuni doar pentru a menține viu sentimentul existenței unor niveluri suprapuse de interese, învâlmătură oficială, prestime instituțională, ce acopereau Orientul ca subiect și ca teritoriu în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Chiar și cea mai banală carte de călătorie și au fost sute de asemenea cărți, scrise după mijlocul secolului¹⁰ – a contribuit la creșterea consistenței politice a Orientului; o linie de separare clară desparte plăcinele, isprăvile de tot felul și monstrozitățile văzute de pelerinii individuali în Est (primare care unii călători americani, precum Mark Twain și Herman Melville¹¹) de relațiile oficiale ale călătorilor savanți, ale misiunilor, ale funcționarilor guvernamentali și ale altor marii experți. Această linie de separare există chiar în mintea lui Flaubert, așa cum trebuie să fi existat în orice conștiință individuală ce nu avea o perspectivă naivă asupra Orientului ca teren de exploatare literară.

Scritorii englezi în ansamblu aveau un sentiment mai pronunțat și mai puternic decât francezii în privința a ceea ce polemițele orientale puteau provoca. India reprezenta o consensul valoros de reală în acest sens și, de aceea, înregul teritoriul dintre Mediterana și India a dobândit o importanță proporțională mai mare. Scritorii romantici ca Byron și Scott au avut, în consecință, o viziune politică asupra Orientului. Apropria și o conștiință foarte complexă a modului cum trebuia dirijate relațiile dintre Orient și Europa. Simboluri istorice al lui Scott din *The Talsman* și *Count Robert of Paris* i-a permis să plaseze acțiunea acestor romane în Palestina cruciată și, respectiv, în Bizanțul secolului al XI-lea, fapt a reduce însă din aprecierea sa politica prudentă la adresa modului în care puterile europene acționau în regiuni străine. Esecul lui *Tamrered* al lui Disraeli

poate fi cu ușurință atribuit cunoștințelor poate prea vaste ale autorului legate de politica orientală și de rețeaua de interese ale puterii engleze; dorința nevinovată a lui Tamerred de a merge la interesele lui face pe Disraeli să rădăcească în descrieri de complexitate ale felului cum un șef de trib libanez încercase să se folosească de druzi, de musulmani, de evrei și de europeni în avântul său politic. La sfârșitul romanului, călătoria Es-tului de către Tamerred încheiază mai mult sau mai puțin, pentru că nu exista nimic, în viziunea materială a lui Disraeli asupra realităților orientale, care să încurajeze impulsurile orarecum capricioase ale pelerinului. Nici chiar George Eliot, care nu a vizitat niciodată personal Orientul, nu a putut susține echivalența evreiesc al unui pelerinaj orientat în *Daniel Deronda* (1876) fără a rădăci în complexitățile realităților britanice care au afectat în mod decisiv proiectul privind Estul.

Astfel, ori de câte ori motivul orientat nu a fost, pentru scriitorul englez, în principal o chestiune stilistică (precum în *Kublayk* de FitzGerald sau în *Adventures of Hajji Baba of Ispahan* de Motier), acest motiv l-a forțat pe scriitor să se confrunte cu o serie de situații ce opuneau rezistență fanteziei sale individuale. Nu există echivalente engleze ale lucrărilor orientale ale lui Chateaubriand, Lamartine, Nerval și Flaubert, tot la fel cum omologii orientaliști anteriori al lui Lane – Sacy și Renan – au fost considerabili mai conștienți decât el de cît de mult creau subiectul despre care scriau. Forma unor lucrări ca *Edoan* de Kinglake (1844) și *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah* de Burton (1855–1856) este în mod rigid cronologică și conștient de linie, de pînă ceea ce descriau autorii era o excursie de făcut cumpărături într-un bazar orientat mai degrabă decât o aventură. Opera lui Kinglake, nemeritat de celebră și de populară, este un catalog jalnic de etnocentrisme pompoase și de relații obositor de plate despre Est, făcute de un englez. Scopul său ostentativ în carte este de a dovedi că el o călătorie în Orient e importantă pentru „modelele propriului caracter, adică a proprii identități”, dar, de fapt, această sa dovadă este a fi puțin mai mult decât consolida, „propriului” antisemitism, a „proprietății” xenofobiei și prejudecății de rasă, generală și universală. Nu se spune, de exemplu, că *O mie și una de noapte* e o operă prea vie și prea inventivă pentru a fi fost creată de „un simplu orientat, care în privința creștii, este ceva mort și uscat, o muncă mentală”. Deși Kinglake mătură veseli că nu cunoaște nici o limbă orientală, această ignoranță nu-l oprește să facă generalizări rapide despre Orient, cultura, mentalitatea și societatea sa. Multe altitudini pe care le repeta sînt canonice, desigur, dar este interesant cît de puțin i-a afectat

* Maroniți – grup de creștini uniți din Liban (n. trad.)

opiniile experiența de a fi vizitat efectiv Orientul. Ca mulți alți călători, el e mai interesat să se refacă pe sine și Orientul (morți și uscat, o munte mental) decât să vadă ce e de văzut. Fiecare filință pe care o întinșie pur și simplu îi confirmă ideea că esticil pot fi cei mai bine tratați prin intimidare, și ce alt instrument mai bun de intimidare există decât un ego occidental suveran? În drum spre Suez, traversând desertul, singur, el se bucură de independența și puterea sa : „Am fost aici, în acest desert african, și eu *hsumi*, nu *alt-hivera*, am rămas de viața mea”¹⁸. Orientul îi servește lui K.inglake în scopul relativ inutil de a-l lăsa să pună stăpînire pe sine însuși.

La fel ca Lamartine înainte sa, K.inglake și-a identificat în mod confortabil conștiința superioară cu cea a malmui sale, diferența fiind că, în cazul englezului, guvernul său a fost mai aproape de a se stabili în restul Orientului decât Franța, pentru moment. Flaubert a văzut acest lucru cu o exactitate perfectă :

„Mi se pare aproape imposibilă, în scurt timp, Anglia să nu cucerească Egiptul. Ea are deja o mulțime de trupe în Aden, traversarea Suezului va facilita sosirea soldaților britanici în Cairo într-o bună dimineață – vestea va ajunge în Franța peste două săptămîni și toată lumea va fi foarte surprinsă. Reflecți prezicerea mea : la primul semn de tulburare în Europa, Anglia va prelua Egiptul, Rusia va prelua Constantinopolul, iar noi, ca măsura represivă, vom fi masacrați în munții Siriei”¹⁹.

În ciuda individualității lor mult laudate, vederile lui K.inglake EXPRIMA o voință publică și națională asupra Orientului : ego-ul său este instrumentul acestei exprimări a voinței, și în nici un caz stăpînii ei. Nu există nici o dovadă în scrierile sale că șar fi strădănit să creze o nouă opinie în privința Orientului ; nici cunoștințele, nici personalitatea lui nu erau potrivite pentru aceasta și aici rezidă marea diferență dintre el și Richard Burton. În calitate de călător, Burton a fost un adevărat aventurier : ca savant, putea face orice oricărui orientalist academic din Europa ; ca personalitate, a fost extrem de conștient de necesitatea luptei între sine însuși și profesori în uniformă care conduceau Europa și cunoștințele europene într-un anomali perfect și cu fermite științifice. Tot ce a scris Burton dovedește această combativitate, rareori cu un dispreț mai candid față de oponenții săi decât în prefața la traducerea celor *O mie și una de nopți*. Pare că a simțit un fel special de plăcere înfruntându-l și demonstrând că el știe mai mult decât orice profesionist erudit, că el

cunoaște mult mai multe detalii decât ei, că el poate utiliza materialul cu mai multă înțelepciune, tact și inovație.

Precum am afirmat anterior, opera lui Burton, bazată pe experiența sa personală, ocupă o poziție intermediară între genurile orientaliste reprezentate, pe de o parte, de Lane și, pe de alta, de scriitorii francezi despre care am discutat. Naratiunile sale orientale sînt structurate ca pelerinaje și, în cazul lucrării *The Land of Midian Revisited*, ca pelerinaje pentru a doua oară la locuri cu semnificație uneori religioasă, uneori politică și economică. El e prezent ca personaj principal în aceste scrieri, alături în centrul aventurii fantastice și chiar al fanteziei (ca scriitorii francezi) și, în aceeași măsură, comentînd societatea și obiceiurile orientale, ca autoritate, și manifestîndu-se ca occidental delegat (precum Lane). A fost considerat pe drept primul dintr-o serie de călători victorienți în Est, aprig individualiști (ceiași fiind Blunt și Doughty, de către Thomas Assad, care își bazează lucrarea pe diferența de ton și inteligență între opera autorilor de care se ocupa el și scrieri precum *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon* de Austen Layard (1851), celebra *The Crescent and the Cross* de Elliot Warburton (1844), *Visit to the Monasteries of the Levant* de Robert Curzon (1849) și (o carte pe care nu o menționează) *Notes of a Journey from Conhill to Grand Cairo* de Thackeray (1845), moderat de amuzantă²⁰. Totuși, moștenirea lui Burton e mai complexă decât individualismul, tocmai pentru că în scrierile sale găsim exemplificată lupta între individualism și un puternic sentiment de identificare națională cu Europa (în mod specific, Anglia) ca putere imperială în Est. Assad subliniază cu precizie că Burton a fost un imperialist, în ciuda apropierii sale simpatetice de arabi : dar ce e mai relevant este că Burton s-a considerat a fi un rebel împotriva autorității (de unde identificarea sa cu Esul ca loc al unei eliberări de autoritatea morală victoriană), cît și un reprezentant potențial al autorității în Est. Prezintă interes tocmai modalitatea acestei coexistențe, între două roluri antagoniste ale sale.

În final, problema se reduce la chestiunea cunoștințelor despre Orient, motiv pentru care o analiză a orientalismului lui Burton trebuie să încheie prezentarea structurilor și a resuscitărilor orientaliste în cea mai mare parte a secolului al XIX-lea. Ca aventurier călător, Burton a considerat că dădă viața poporului în a căruia țară trăiește. Cu mult mai mult succes decât T. E. Lawrence, el a fost capabil să devină orientalist ; nu numai că vorbea perfect limba, el a putut și să înțeleagă esența islamului și, deghizat în învâțat musulman indian, a mers în pelerinaj la Mecca.

Toluși, caracteristica cea mai extraordinară a lui Burton este, cred eu, faptul că era normal de conștient de gradul în care viața omului în societate era guvernată de reguli și coduri. Vastele sale informații despre Orient, ce se pot găsi în fiecare pagină scrisă de el, relevă faptul că știa că Orientul în general și Islamul în particular erau sisteme de informații, comportament și credință, că a fi oriental sau musulman însemna a cunoaște anumite lucruri într-un anumit fel și că acestea constituiau, desigur, subiectul istoriei, al geografiei și al dezvoltării societății în împrejurări specifice. Astei relații ale călătorilor sale în țări ne dezvoltate o constituia a acestor lucruri, capabii să conducă o naratiune pe tema lor: niimeni care nu cunoștea araba și islamul la fel de bine ca Burton nu putea ajunge atât de departe ca el, pînă la deveni cu adevărat pelerin la Mecca și la Medina. Deci, ceea ce citim în proza lui este istoria unei conștiințe care și-a croit calea cu succes într-o cultură străină, asimilîndu-și sistemele de informații și de comportament. Libertatea lui Burton a constat în faptul că s-a îndepărtat de originea sale europene suficiente de mult pentru a trăi ca un oriental. Fiecare scenă din *Pilgrimage* ni-l dezvăluie învingînd obstacolele cu care s-a confruntat ca străin într-un loc neobișnuit. A putut face lucrul acesta întrucît cunoștea suficiente de bine societatea în cauză.

La nici un alt autor care a scris despre Orient nu simțim la fel de bine ca la Burton că generalizările despre orientali – de exemplu paginile despre noțiunea de *Karîf* la arabi sau despre felul cum învîgămîntul corespunde spiritului oriental (pagini destinate foarte clar să combată afirmațiile naive ale lui Macaulay)¹²¹ – sînt rezultații cunoștințelor despre Orient dobîndite de cineva care a trăit acolo, care l-a văzut direct, care a încercat să privescă viața orientală din punctul de vedere al unei persoane implicată în ea. Toluși, ceea ce mai e vizibil în proza lui Burton este un sentiment al dominației asupra tuturor complexităților vieții orientale. Fiecare din notele de subsol ale lui Burton, fie în *Pilgrimage*, fie în traducerea celor *O mie și una de nopți* (sau în *Terminal Essay* la aceasta)¹²² a fost destinată a constitui o mîsură a victoriei sale asupra sistemului uneori scandalos de cunoștințe orientale, un sistem pe care el a ajuns să-l stăpînească prin propriile forțe. Fîndcă nici în proza lui Burton Orientul nu ne este niciodată *oferit* direct: totul despre el ne este prezenta doar intervențiile avizate (și adesea indecente) ale lui Burton, care ne amintesc în mod repetat cum a preluat el controlul asupra vieții orientale în folosul narativului sale. Și tocmai acest lucru – care în *Pilgrimage* este o realitate înaltă conștiința lui Burton la o poziție de supremație asupra Orientului.

În aceea poziție, individualitatea sa înfîinșeă vrînd nevrînd și fizionomează într-adevăr cu vocea imperialismului, care constituie ca însăși un sistem de reguli, de coduri și de obiceiuri epistemologice concrete. Astfel, atunci cînd Burton ne spune, în *Pilgrimage*, că „Egiptul e o comoră ce trebuie *sucelită*”, că el „este promitînd cel mai tentant obiect de Est acumbiet europenei, chiar fără excepția Cornului de Aur”¹²³, trebuie să recunoaștem felul cum vocea caracteristică a maeistrului cu vaste cunoștințe despre Orient susținea ambiția europeană de dominație asupra Orientului. Cele două voci ale lui Burton, contopite în una singură, prevestesc opera unor orientaliști-agenți imperiali, ca T. E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D. G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St. John Philby și William Gifford Palgrave, ca să amintim doar cîva scriitori englezi. Dubla înțelegere a lui Burton este de a folosi, gîndindu-se sa în Orient pentru observarea *ambitiei și de a nu-și sacrifica forțele unor individualități în acest scop. A doua intenție îl conduce inevitabil la supunerea laja de cea drită, deosece, așa cum va apărea tot mai evident, el este un european pentru care cunoștințele precum cele ale jale despre societatea orientală sînt posibile doar pentru un european cu o conștiința europeană a societății în a colecție de reguli și practici. Cu altele curvine, pentru a fi european în Orient, și pentru a fi un european bine informat, trebuie să vezi și să cunoști Orientul ca pe un domeniu guvernat de Europa. Orientalismul, care este sistemul de cunoștințe ale Europei sau ale Occidentului despre Orient, devine astfel sinonim cu dominația europeană asupra Orientului, dominație ce anulează efectiv chiar și excentricitățile atitudii personale al lui Burton.*

Burton a dus autoritatea cunoștințelor personale, autentice, simpatice și umaniste despre Orient cît a putut de departe în lupta cu tradiția cunoștințelor europene oficiale despre Orient. În istoria înecărilor din secolul al XIX-lea de a restaura, de a restructura și de a reabilita diferitele sisteme ale cunoștinței și ale vieții orientale – ca toate celelalte discipline ne savante inspirate de romantism – a avut o importanță contribuție. Căci aceste domenii nu numai că a excludat de la un sistem de observare inspirată, agere ceea ce Flaubert a numit „justiție organizată de învîgămînt”, ci a și redus personalități ale unor individualități durate cer mai redutabil, ca Burton, la rolul de scribi imperiali. De la condiția de simpla zonă, Orientul a devenit un domeniu al realității, dominații savante și al potențialei guvernări imperiale. Rolul primilor orientaliști, ca Reman, Sacy și Lane, a fost să-și ofere lucrurile și Orientul împănă cu o *mise en scene*; orientaliștii de mai tîrziu, cercetători sau literari, au ocupat scena cu

holărie. Și mai târziu, întruclăt scena avea nevoie de a fi condusă, a devenit clar că instituțiile și guvernele se pricepeau mai bine la condus decât în divizii. Aceasta este moștenirea orientalismului secolului al XIX-lea, lașia secolului al XX-lea. Trebuie să cercetăm acum cît se poate de exact modul în care orientalismul secolului XX – început prin procesul îndelungat al ocupării Orientului de către Vest din anii 1880 – a controlat cu succes libertatea și cunoașterea, pe scurt, felul cum orientalismul a fost complet oficializat ca o copie a lui însuși, reproducă la neînrînit.

ORIENTALISMUL ASTĂZI

„Ii vedeam ținîndu-și ȳdoiii în brațe ȳa pe niște mari copii ologi.”

— Gustave Flaubert, *Isplîirea sfinului Anton*

„Cucerirea pămîntului, care înceamă, în general, răpirea lui de la cei cu pielea diferit colorată și cu nasul ceva mai turtit decît al nostru, nu e un lucru prea frumos cînd îl privești mai de aproape. Ceea ce îl răsucumărtă este doar ȳdocea. O ȳdoce îndărtăti răpului : nu o prefăcătoare sentimentală, ci o ȳdoce : și o încredere generoasă în această ȳdoce... ceva ce poți așeza sus de tot, așa ca să te înclină în fața-i și să-i aduci jertfe...”

— Joseph Conrad, *ȳnima întinericului*

ORIENTALISM LATENT ȘI EVIDENT

În Capitolul 1, am încercat să indic domeniul gândirii și al acțiunii acoperit de cuvântul *orientalism*, utilizând ca tipuri privilegiate experiențele britanice și franceze privind Orientul Apropiat, Islamul și arabii. În acele experiențe am descoperit o relație intimă, poate cea mai intimă și bogată relație între Occident și Orient. Acele experiențe făceau parte dintr-o relație mult mai largă între Europa sau Vest și Orient, dar ceea ce pare a fi influențat cel mai mult orientalismul a fost un sentiment destul de constant al confruntării, resimțit de occidentali în relația lor cu Estul. Noțiunea de graniță între Est și Vest, diversele grade de inferioritate și de putere conținite lor, tipurile de trăsături caracteristice atribuite Orientului, toate acestea alcătuiesc o divizare imaginativă și geografică preconceptuală între Est și Vest, experimentată de-a lungul veacurilor și lăsată moștenire generațiilor următoare. În Capitolul 2, atenția mi s-a concentrat asupra fazelor inițiale a ceea ce eu numesc orientalism modern, care a început în ultima parte a secolului al XVIII-lea și în primul an al secolului al XIX-lea. Într-ucât nu am intenționat ca lucrarea mea să devină o cronologie a evoluției studiilor orientale din Occidentul modern, am propus în schimb o relație despre apariția, dezvoltarea și instituirea orientalismului, așa cum s-au format ele pe un fond de istorie intelectuală, culturală și politică pînă prin anii 1870 și 1880. Deși interesul meu față de orientalism a inclus aici o varietate decenat de mare de savanți și de scriitori de ficțiune, nu pot pretinde deloc că am prezentat mai mult decît o descriere a structurilor tipice (și a tendințelor lor ideologice) ce constituie acest domeniu, legăturile sale cu alte discipline și lucrările unora dintre savanții

săi cei mai influenți. Principalele mele presupuneri au fost și continua să fie că domeniile de studiu, ca și lucrările chiar și ale celui mai excentric artist, sînt influențate de societate, de tradiții culturale, de imperiurile concrete și de elemente de stabilizare cum ar fi școlile, bibliotecile și guvernele; în plus, că micii cercetători științifici, mici scriitori de ficțiune nu sînt niciodată liberi, ci limitați în imagini, presupuneri și intenții lor; și, în sfîrșit, că progresele înregistrate de o „știință” ca orientalismul în forma sa academică sînt în mod mai puțin obiective adevărate decît ne place adesea să credem. Pe scurt, studiul meu a încercat să descrie *struttura* care face din orientalism un subiect coerent, chiar admirabil ca, în calitate de idee, de concept sau de imagine, cuvință Oriental are o conștientă și interesantă rezonanță culturală în Vest.

Înțeleg că asemenea presupuneri nu sînt înțipite de o latură polemică. Majoritatea dintre noi presupun, în general, că învățătura și cercetarea evoluează, pe măsura ce timpul trece, ce sînt acumulate informații, ce metodele sînt perfecționate, iar generalitățile de savanți le depășesc pe cele dinamice lor. În plus, întrebăm o jurnalistă a creației, în care se crede că genii artistice, talentul original sau intelectul puternic își pot depăși limitele propriului timp și loc pentru a înfrîși lumi, o nouă realizare. Ar fi lipsit de sens să negăm că asemenea idei sînt adevărate. Totuși, posibilitățile de lucru prezente în cultura pentru un spirit mare și original nu sînt niciodată nelimitate, tot cum este adevărat că un mare talent are un respect sănătos pentru ceea ce alții au făcut înainte sa și pentru ceea ce domeniul conține deja. Munca predecesorilor, viața instituțională a disciplinei științifice, natura colectivă a oricărei întreprinderi savante, toate acestea, ca și nu mai menționăm împinguturile economice și sociale, tind să diminueze eficacele producției individuale erudit. Un domeniu ca orientalismul are o identitate cumulativă și corporativă, identitate doborîșcă datorită legăturilor sale cu învățătura tradițională (clasicii, Biblia, filologia), cu instituțiile publice (guverne, companii comerciale, societăți geografice, universități) și cu scrierile determinate genitric (cafrî de călătorii, cărți de explorări, fanetzi, descrieri exotice). Pentru orientalism, rezultatul a fost un fel de consens: a numite lucruri, anume tipuri de afirmații, anume tipuri de lucruri i-au parut orientalistului coerente. El și-a construit mureș și cercetarea pe baza lor, iar ele, la rîndul lor, i-au influențat puternic pe toți scriitorii și cercetătorii. Orientalismul poate fi privit deci ca un gen de scriere, de vizuire și de studiu regulatizat (orientalizat), dominat de imperative, de perspective și înclinații ideologice, în mod ostentativ

potrivite pentru Orient. Orientul e discutat, cercetat, administrat și exprimat în anumite moduri discrete.

Orientul ce apare deci în orientalism este un sistem de reprezentări creat de o întreagă serie de forțe, care au adus Orientul în învățătura și în conștiința occidentală și apoi în imperialism occidental. Dacă definiția necreată a orientalismului pare mai mult politică, este pur și simplu pentru că eu cred că orientalismul a fost ei înșiși un produs al anumitor forțe și al activității politice. Orientalismul e o școală de interpretare, al cărei material se întinde pe toată lumea, pe toate regiunile și regiunile sale. Descoperirile lui obiective – munca a nemurimilor savanți devotați, care au editat texte și le-au tradus, au codificat gramatici, au scris dicționare, au reconstituit epoci moarte, au produs o învățatură verificabilă în mod pozitiv – sînt și au fost întodeauna condiționate de faptul că adevăratul sale, ca orice adevăr oferit de limbă, sînt intrinsec și de limbă, iar adevărul limbii nu este, după cum spunea Nietzsche odă, deci :

o armată mobilă de metafore, metaforizări și antropomorfisme – pe scurt, o sumă de relații umane, care au fost îmbunătățite, transpuse și înfrumusețate poetic și retoric, și care, după o utilizare îndelungată, îi par ferme, canonice și obligatorii întregii popor : adevăratul sînt lucruri despre care s-a uitat că sînt lucruri!

Poate că o concepție ca a lui Nietzsche ne va șoca prin aceea că e prea nihilistă, dar cel puțin va atrage atenția asupra faptului că, în măsura în care a existat în conștiința Occidentului, Orientul a fost un cuvînt care, mai tîrziu, a acumulat o gamă largă de înțelesuri, de asocieri și de conotații, și că toate acestea nu se refereau neapărat la Orientul real, ci la timpul din jurul cuvîntului.

Astfel, orientalismul nu e doar o doctrină pozitivă despre Orient, care există în Occident : este și o tradiție academică influentă (sînd referenți la un specialist, numit orientalist), ca și o zonă de interes definită de călătorii, întreprinderi comerciale, guverne, expediții militare, cititorii de romane sau povestiri despre aventuri exotice, biologi și pelerini, pentru care Orientul reprezintă un tip specific de cunoaștere a locurilor, popoarelor și civilizațiilor specifice. Căci idiomurile Orientului nu devin frecvente și au început să ocupe un loc important în discursul european. Sub idiomuri, exista un nivel al doctrinei despre Orient, doctrina formată pe baza experiențelor multor europeni, convergînd cu toți, asupra aspectelor esențiale ale Orientului, cum ar fi caracterul oriental, despotismul orient-

tal, senzualitatea orientală etc. Pentru orice european din secolul al XIX-lea — și cred că se poate spune astfel aproape fără calificativ — orientalismul a fost un sistem de adevăruri. În sensul dat cuvîntului de Nietzsche: De aceea, e adevărat că fiecare european, în ceea ce putea spune despre Orient, era, în consecință, rasisit, imperialist și aproape în totalitate etnocentric. Va dispărea ceva din provocarea imediată a acestor etichetări dacă amintim, în plus, că societățile omenești, cel puțin culturale, mai avansate, au oferit rareori individului altceva decât imperialism, rasism și etnocentrism în relația cu „alte” culturi. Astfel, orientalismul a ajutat și a fost ajutat de presiunile generale ale culturii care au tins să facă mai rigid sentimentul diferenței dintre părțile europene și cele asiatice ale lumii. Convingerea mea este că orientalismul reprezintă, în mod fundamental, o doctrină politică asupra Orientului, deoarece Orientul a fost mai slab decât Occidentul, ceea ce a creat confruntare între diferențele dintre Orient și Occident și slăbiciunile Orientului.

Acastă idee a fost prezentată la începutul Capitolului 1 și aproape toate paginile care au urmat au servit, în parte, la confirmarea ei. Existența, înșiși a unui „domeniu” ca orientalismul, fără nici un echivalent corespunzător în Orientul înșiși, sugerează puterea relativă a Orientului și a Occidentului. S-au scris un număr enorm de pagini despre Orient și ele semnifică, desigur, un grad și o cantitate formidabilă de condiționări reciproce cu Orientul: dar indicele crucial al forței occidentale e că nu există nici o posibilitate de a compara deplasarea occidentalilor spre Est (începînd cu sfîrșitul secolului al XVIII-lea) cu deplasarea orientalilor spre Vest. Lasînd deoparte faptul că armele occidentale, corpurile consulare, negustorii și expedițiile științifice și arheologice se îndreptau în Orient erau, așa cum am văzut, de un gen diferit. Mai mult, s-a estimat că au fost scrise în jur de 60.000 de cărți despre Orientul Apropiat între 1800 și 1950: nu există însă o cifră comparabilă pentru cărțile orientale despre Occident. Ca apara cultural, orientalismul era agresiv, acțiune, judecătoare, dorință de adevăr și cunoaștere. Orientul a existat pentru Occident, sau așa îi se părea multor orientaliști, a căror atitudine față de obiectul muncii lor a fost fie paternalistă, fie nevroasă condescendentă, dacă nu erau, desigur, clasiciști, caz în care Orientul „clasic” le făcea cînsie lor și nu Orientului modern, lamentabil. Și apoi, susținînd munca

savanților occidentali, existau numeroase agenții și instituții fără corespondent în societatea orientală.

Un asemenea dezzechilibru între Est și Vest există, în mod evident, în funcție de modelele istorice schimbătoare. În perioada sa de înflorire politică și militară dintre secolele VIII și XVI, islamul a dominat Africa, Estul și Vestul. Atunci, centrul puterii s-a deplasat către Vest, iar acum, la sfîrșitul secolului XX, pare a se îndrepta din nou către Est. Relatarea mea din Capitolul 2 despre orientalismul din secolul al XIX-lea s-a oprit asupra unei perioade deosebit de înecărcare din a doua parte a secolului, cînd aspectele adesea terenale, abstracte și descriptive ale orientalismului erau pe punctul de a doborîci un nou sentiment al misiunii concrete în serviciul colonialismului oficial. Acest proiect și acest moment vreau să le descriu acum, mai ales că ele ne vor prezenta cîte ceva din fundalul important al crizei orientalismului din secolul al XX-lea și renășterea puterii politice și culturale în Est.

Cu mai multe ocazii, m-am referit la legăturile între orientalism ca un corpus de idei, credințe, clișee sau cunoștințe despre Est, și alte spoli de gîndire din cultura, în general. Una dintre realizările importante ale orientalismului din secolul al XIX-lea a fost rafinarea ideilor esențiale despre Orient — senzualitatea sa, tendința spre despotism, mentalitatea aberantă, obisnuința impreciziei, înăpoierea — într-o coerență distinctă și categorică: astfel, utilizarea de către un scriitor a cuvîntului *oriental* constituia o referință suficientă pentru ca înșiși cititorul să identifice un corpus specific de informații despre Orient. Aceste informații păreau a fi neutre din punct de vedere moral și în mod obiectiv valabile; păreau a avea un statut epistemologic egal cu acela al cronologiei istorice sau al localizării geografice. În forma sa de bază, deci, materialul orientel nu putea fi cu adevărat contestat prin descoperirile nimănui, nici nu pare a fi reveleazăl vreodată în totalitate. În schimb, lucrările diferitelor savanți din secolul al XIX-lea și ale unor aliori mai de calitate, mai substanțiali și acest corpus de cunoștințe să fie mai clar, mai dezbătut, mai substanțial și mai distinct de „occidentalism” (însuși, ideile orientalistice se puteau asocia cu teorii filosofice generale (cum ar fi cele despre istoria omeneșii și a civilizației) și puteau difuza ipoteze despre lume, care la numeroși untori filosofi: și, în multe feluri, cel care au contribuit, ca profesioniști, la îmbogățirea cunoștințelor despre Orient, au dorit să-și exprime ideile și concepțiile, lucrările științifice, observațiile contemporane, într-un limbaj și o terminologie a căror valabilitate culturală a rezulat din alte științe și sisteme de gîndire.



Distincția ce o fac este, în realitate, între o pozitivitate aproape înconștientă (și desigur inanghiabilă), pe care o voi numi orientalism latent, și diferențele concepțiilor despre societate, limbile, literaturile, istoria, sociologia etc. orientale, pe care le voi numi orientalism cultural. Orice schimbare ce intervine în cunoștințele despre Orient se regăsește aproape exclusiv în orientalismul evident; unitatea, stabilitatea și durabilitatea orientalismului latent sînt mai mult sau mai puțin constanțe. La autorii din secolul al XIX-lea, pe care i-am analizat în Capitolul 2, diferențele între ideile lor despre Orient pot fi caracterizate ca diferențe în exclusivitate evidente, diferențe de formă și stil personal, mai mult de conținut fundamental. Fiecare dintre ei a menținut intactă individualitatea Orientului, excentricitatea, înapoierea, inferioritatea sa tactică, pterotribilitatea sa feminină, matabilitatea sa indolentă; de aceea, fiecare autor de scrieri despre Orient, de la Renan la Marx (din punct de vedere ideologic), sau de la cei mai riguroși savanți (Lane și Sacy) pînă la cele mai puterice imaginații (Flaubert și Nerval), a văzut Orientul ca pe o zonă care cerea atenția Occidentului, cerea a fi reconstituită și chiar salvată. Orientul a existat ca un loc izolat de calea progresului european în științe, arte și comerț. Astfel, orice valori bune sau rele erau atribuite Orientului, aproape ca depinzînd de un interes foarte special al Vestului față de Orient. Aceasta a fost situația începînd cu anii 1870 pînă în prima parte a secolului XX, dar voi da acum câteva exemple pentru a ilustra ceea ce vreau să spun.

Tezele despre înapoierea, degenerarea și inegalitatea Orientului cu Vestul s-au asociat cel mai ușor la începutul secolului al XIX-lea cu ideile privind bazele biologice ale inegalității rasiiale. Astfel, clasificările rasiiale din *Le Règne animal* a lui Cuvier, din *Essai sur l'Inégalité des races humaines* a lui Gobineau și *The Dark Races of Man* a lui Robert Knox și-au găsit un partener voluntar în orientalismul latent. La aceste idei s-a adăugat darwinismul de ordinul doi, ce părea să accuzeze vialabilitatea „științifică” a imaginărilor rasiiale în avansate și înapoiere sau europene-arabice și orientale-africane. Astfel, întreaga problemă a imperialismului, așa cum a fost ea dezbătută la sfîrșitul secolului al XIX-lea de către protoimperialiști și antipimperialiști deopotrivă, a dus mai departe ipoteza binară a raselor, culturilor și societăților arabice și înapoiate (sau supuse). Cărea lui John Westlake *Chapters on the Principles of International Law* (1894) susține, de exemplu, că regiuni ale planinului, desemnate ca „activități” („un cuvînt ce poartă încădarea presupunerilor orientaliste, printre altele), trebuie anxietate sau ocupație de puterile avansate. În mod similar, ideile unor scriitori precum Carl

Peters, Leopold de Sausure și Charles Temple se inspiră din binarismul avansat/înapoiat, alți de mult susținut de orientalismul secolului al XIX-lea.

Împreună cu alie popoare desemnate în mod variat ca înapoiate, degenenerate, necivilizate și retardate, orientaliștii au fost priviți într-un cadru construit din determinism biologic și avertisment moral-politic. Orientaliștii erau astfel legați de elemente din societatea occidentală (debilități, nebulă, fenei, săraci) ce aveau în comun o identitate cel mai bine descrisă ca lămentabilă de strălucire. Orientaliștii erau răsari văzuți sau priviți; erau analizați nu în calitate de cetățeni sau chiar oameni, ci ca probleme ce trebuiau rezolvate sau izolate sau – întrucît puterile coloniale le priveau în mod deschis teritoriul – preluate. Chestiunea e că denumirea sa de orient al implica o judecată evaluativă deja exprimată și, în cazul po-poarelor ce locuiau în decăzutul Imperiu Otoman, un program implicit de acțiune. Pentru că orientaliștii erau un membru al unei rase supuse, el trebuia să fie supus; era foarte simplu. *Locata classica* pentru un asemenea raționament și o asemenea acțiune se poate găsi în *Les Lois psychologiques de l'évolution des peuples* a lui Gustave Le Bon (1894).

Dar existau și altele înrebuștări ale orientalismului latent. Dacă acel grup de idei permitea separarea orientaliștilor de puterile avansate, civilizatoare și dacă Orientul „clasic” servea la justificarea alți a orientalismului, cîl și a disprețului său față de orientaliști moderni, orientalismul latent mai încuraja și o concepție specifică (ca să nu spunem invadidos) masculină asupra lumii. M-am referit deja la aceasta în trecut, atunci cînd am discutat despre Renan. Barbaul orientaliștii era considerat izolat de comunitatea în care trăia și pe care mulți orientaliști, după Lane, au privit-o cu ceva ce semăna a dispreț și teamă. Mai mult, orientalismul însuși era un domeniu exclusiv masculin; ca multe discipline profesionale din perioada modernă, el se privea pe sine și subiectul său cu ochelari de cal sexși. Acest lucru e vizibil mai ales în scrierile călătorilor și ale romancierilor; femeile sînt, de obicei, creaturi unei fantezii a puterii masculine. Ele exprimă o senzualitate nemăsurată, sînt mai mult sau mai puțin proasete și, mai presus de orice, sînt spontane. Kuchuk Hanem a lui Flaubert reprezintă prototipul unor asemenea caricatură, desul de comune în romanele pornografice (de exemplu, *Aphrodite* de Pierre Louÿs) a căror nouare inspirația din Orient trecea interesul. În plus, concepția masculină despre lume, în efectul său asupra orientaliștilor practicanți, unde a fi statică, înghețată, inclementă pe vecie. Posibilitatea însăși de dezvoltare, transformare, mobilitate umană – în cel mai profund

Inteles al cuvîntului — este refuzarea Orientului și orientatului. Ca o calitativă cunoștință și, în ultima instanță, imobilității sau neproductivității, se ajunge la identificarea cu un gen prost de continentare : de aici, cînd Orientul e privit în mod aprobativ, expresia ca „inteleptulna Estului”.

Trecînd de la o evaluare socială implicată în lumea culturală importantă, acești orientalism masculini stăte a luat o varietate de forme la sfîrșitul secolului al XIX-lea, mai ales în discipulele despre islam. Istoricii respectați ai culturii, precum Leopold von Ranke și Jacob Burckhardt, au ațut islamul de parca aveau de a face nu ațut cu o abstracție antropomorfică, ciț cu o cultură religioasă-politică, în legătură cu care era posibilă și gărbăta generalizări profunde : în *Weltgeschichte* (1881–1888), Ranke vorbea despre islamul înfrînt de popoarele germanice și romane, iar în *Historische Fragmente* (note nepublicate, 1893), Burckhardt vorbea de islamul „mizerabil”, ordinar și neînsenăat”. Asemenea operații intelectuale au fost efectuate cu considerabil mai mult fier și entuziasm de Oswald Spengler, ale cărui idei despre o personalitate de magie (tipul fiind orientatul musulman) impregnază *Der Untergang des Abendlandes* (1918–1922) și „mortologia” culturilor pe care o susține.

Aceste noțiuni larg răspîndite despre Orient se bazau pe absența aproape totală din cultura occidentală contemporană a Orientului ca forță resimțită și încercată în mod deschis. Dîmr-un număr de motive evidente, Orientul a fost mereu ațit în situația de străin, ciț și în aceea de parter slab pentru Occident, în măsura în care savanții occidentali erau conștienți de orientali contemporani sau de mișcările orientale din gîndire și din cultură, aceștia erau percepuți fie ca umbre făcute ce trebuiau animate de orientaliști, aduse în realitate de către ei, fie ca un fel de proletariat cultural și intelectual, utili pentru activitatea importantă de interpretare a orientaliștilor, necesară pentru evoluția sa ca judecător superior, om invitat, voiață culturală puternică. Vreau să spun că în discipulele despre Orient, Orientul este în totalitate o absență, în timp ce orientaliștii și ceea ce spune ei e resimțit ca o prezență ; totuși, nu trebuie să uităm că prezența orientaliștilor e facilitată de absența efectivă a Orientului. Aceasta realitate a substituirii și înlocuirii, cum trebuie s-o numim, exercită în mod evident asupra orientaliștilor însuși o anumită presiune pentru reducerea Orientului din lucrarea sa, chiar și după ce l-a acordat o bună perioadă de timp pentru elucidare și expunere. Cum ațitici se poate explica producția științifică însemnată, de tipul celui a lui Julius Wellhausen și Theodor Nöldeke și, trecînd peste aceasta, acție simple afirmații generalizante, ce demigrează aproape în totalitate subiecții pe care și l-au

ales? Astfel, Nöldeke a putut declara în 1887 că intenția generală a opereii sale de orientaliști a fost să confirme „apărerea proastă” ce o avea despre popoarele orientale”. Și, precum Carl Becker, Nöldeke a fost filoleist, arădindu-și dragostea față de Grecia, în mod ciudat, prii aflșarea unei averșiri pozitive față de Orient, care a fost, la urma urmei, ceea ce el a studiat ca savant.

Un studiu foarte valoros și inteligent al orientalismului — *L'Islam dans le miroir de l'Occident* de Jacques Waardenburg — examinează cinci experți importanți, creații ai unei imagini a islamului. Metafora lui Waardenburg cu imaginea în oglindă pentru orientalismul strîlucit de secol XIX și începutului de secol XX este foarte potrivită. În opera ficțurii dinne orientaliștii săi cîmînt, există o viziune puternic tendentioasă — în patru cazuri din cinci, chiar ostilă — asupra islamului, de parca fiecare a văzut islamul ca pe o reflecție a propriei slăbiciuni. Fiecare cercetător era un erudit de marcă, iar stilul contribuției sale era unic. Cei cinci orientaliști exemplifică ce a fost mai bun și mai puternic în cadrul tradiției în perioada ce începe cu anii 1880 pînă în anii interbelici. Totuși, aprecierea lui Ignaz Goldziher privind toleranța islamului față de alte religii a fost subminată de averșirea sa față de antropomorfismul lui Mohammed și teologia și jurisprudența prea exterioare ale islamului ; interesiul lui Duncan Black Macdonald cu privire la mistositatea și ortodoxia islamică a fost anulat de perceperea a ceea ce el considera creștinismul eretic al islamului ; înțelegerea de către Carl Becker a civilizației islamice l-a determinat să o vadă ca pe o civilizație jălbite de nedezvoltată ; studiile deosebit de rafinate ale lui C. Snouck Hurgronje asupra misticismului islamic (considerat de el parca esențial al islamului) l-au condus la o judecată aspră a limitelor deformante ale acestuia ; iar înțelegerea extraordinară a lui Louis Massignon cu teologia musulmană, cu pasiunea mistică și cu arta poetică musulmană, l-a determinat să rămîna ciudat de involuntar față de islam pentru ceea ce el privea ca fiind revolta neregenerată a acestuia împotriva ideii de încarnare. Diferențele evidente între metodele lor apar ca mai puțin importante decît consensul lor orientalist la privirea islamului : inferioritatea latentă.

Studii lui Waardenburg are, în plus, calitatea de a arăta că acești cinci savanți au avut în comun o tradiție intelectuală și metodologică, a cărei unitate a fost cu adevărat internațională. De la primul congres orientalist din 1873, erudiții din domeniul științelor reciproc recunoscute și-au simțit reciproc prezența foarte direct. Ce nu subliniază Waardenburg suficient e faptul că majoritatea orientaliștilor de la sfîrșitul secolului al

XIX-lea erau legați, uniti de alții și din punct de vedere politic. Snouck Hurgronje a ajuns de la studii sale de islamism direct pe postul de consilier al guvernului olandez pe tema coloniilor indonezice musulmane; Macdonald și Massignon erau foarte solicitați în probleme islamice de către administratorii coloniali din Africa de Nord pînă în Pakistan; și, așa cum spune (mult prea scurt) Waardenburg, toți cei cinci savanți au creat o vizură comună asupra islamului, care a avut o largă influență asupra politicilor guvernamentale din întreaga lume occidentală⁷. Ce trebuie să adăugăm la observația lui Waardenburg, este că savanții aceștia au desăvîșit, au dus pînă la un rafinament final concret, tematica aparținută în secolul al XVI-lea și al XVII-lea de Yrta Orientali nu doar ca pe o vagă problemă literară, ci – după parerea lui Massignon – ca pe „o hotărîre fermă de a asimila în mod adecvat valoarea limbilor pentru a înțelege moravurile și gîndirea, pentru a pătrunde chiar secretele istoriei”⁸.

Am vorbit mai înainte de încorporarea și asimilarea Orientului, activități practice de scriitori diferiți, precum Dante și d'Herbelot. În mod evident, există o diferență între acele eforturi și ceea ce, pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea, a devenit un demers material, politic și cultural european cu adevărat extraordinar. „Lupta” colonială din secolul al XIX-lea, „pentru Africa” nu s-a limitat nicicum la Africa, desigur. Nici pînă trunderea în Orient nu a fost în totalitate o acțiune bruscă și dramatică, ulterioară unor ani de studii academice asupra Asiei. Ceea ce trebuie să luăm în considerare este un proces îndelungat și lent de apropiere pînă care Europa sau conștiința europeană asupra Orientului s-a transformat din textuală și contemplativă în administrativă, economică și chiar militară. Schimbarea fundamentală a fost spațială și geografică sau mai degrabă a fost o schimbare a calității percepției geografice și spațiale în privința Orientului. Denumirea străveche a spațiului geografic din estul Europei ca „oriental” a fost parțial politică, parțial doctrinară, parțial inangritivă: ea nu implică nici o legătură necesară între experiența reală privitoare la Orient și cunoașterea a ceea ce este orientul: cu siguranță, Dante și d'Herbelot nu au emis nici o pretenție în legătură cu ideile lor orientale, cu excepția faptului că ele erau confirmate de o îndelungată tradiție științifică (și nu existențială). Dar atunci cînd Lane, Renan, Burton și sutele de călători și de savanți europeni din secolul al XIX-lea discută despre Orient, putem remarca imediat o atitudine mult mai intimă și chiar de proprietate față de Orient și de realitățile orientale. În forma clasică și adesea îndepărtată în timp în care a fost reconstruit de orientaliști, în

forma reală în care se trăia în Orientul modern, în care acesta era studiat sau imaginat, *spațiul geografic* al Orientului a fost cucerit, prelucrat, pieșuit. Efectul cumulativ al deceniilor de control suveran al Vestului a transformat Orientul dintr-un spațiu străin într-unul colonial. Important în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, totuși nu doar Vestul a pătuns în Orient și l-a cucerit, ci mai degrabă *cum* au simțit britanicii și francezii că au făcut acest lucru.

Britanicii care scria despre Orient sau, și mai mult, administratorii coloniali britanici aveau de a face cu o teritoriu în care nu putea exista nici o îndoielă că puterea engleză era cu adevărat în ascendență, chiar dacă bășinasi. În ciuda acestui lucru, erau atrași de Franța și modurile sale de gîndire. În privința spațiului real al Orientului, Anglia era totuși cu adevărat prezenta, în timp ce Franța nu era, deci ca o tematică neștiutorică pentru jurnaliștii orientali. Nu există nici un indiciu mai bun al acestei diferențe calitative de atitudini spațiale decît să vedem ce avea de spus Lordul Cromer legat de acest subiect, care îi era deosebit de drag :

Motivele pentru care civilizația franceză prezintă un grad deosebit de atracție pentru asiatici și levantini sînt clare. Ea este, la drept vorbind, mai atrăgătoare decît civilizațiile din Anglia și din Germania și, în plus, mai ușor de imitat. Comparat-1 pe englezul reîntors, timid, cu exclusivismul său social și cu obiceiurile sale insulare, cu francezul viros și cosmopolit, care nu știe ce înseamnă timiditatea și care, în zece minute, se află în relații de prietenie strînsă cu orice conștiință întâmplătoare pe care are șansa să și-o facă. Orientalul semideculturat nu recunoaște că primul are, în toate cazurile, meritul sincerității, în vreme ce al doilea pur și simplu joacă adesea un rol. El îl privește cu încredință pe englez, dar ateargă în brațele francezului.

Aluziile sexuale se dezvoltă cu mai multă sau mai puțină narațiune după aceea. Francezii e tot numai zimbei, spirit, grație și distincție; englezul e muncitor, singurmeos, baconian, prețis. Argumentația lui Cromer se bazează, desigur, pe soliditatea britanică, opusă seducției franceze față de nici o prezență adevărată în realitatea egipteană. Cromer continuă :

Poate fi vreun motiv de surpriză că egipteanul, cu bagajul său intelectual ușor, nu vede că la baza raționalismului francez stau adesea greșeli sau că preferă strălucirea superficială a francezului în locul singurmei

realitățitoare, al hamietei englezului sau germanului? Să privim din nou perfecțiunea teoretică a sistemelor administrative franceze, detaliile lor minucioase și măsurile luate în mod evident pentru a prelungea orice posibilă întâmpinare neplăcută. Să comparăm aceste trăsături cu sistemele practice ale englezilor, care subliniază crezul pentru eficientă așezate pe o importanță și așa zisă grosă detaliilor la discreția individului. Egipteanul semidecizat preferă, evident, sistemul francez, pentru că este, după toate aparențele exterioare, mai perfect și mai ușor de aplicat. Nu șed, în plus, că englezii vrea să elaboreze un sistem ce va corespunde realităților cu care se confruntă, în timp ce obiectivul principal al aplicării procedurilor administrative franceze în Egipt este ca realitățile trebuie să se adapteze mai puțin la sistemul primit de-a gata.

Întrucât există o prezență britanică reală în Egipt și prezența aceasta – după părerea lui Cromer – nu are ca scop altă decât educarea egipteanului către „a-1 forma caracterului”, rezulta că atracția elementară exercitată de francezi și cea a unei duduie dragute cu „fărâncele oracum artificiale”, în timp ce aceea a britanicilor este a „unei cucuane sobre, mai în viștia, cu o demnitate morală ceva mai mare, dar cu un aspect exterior mai puțin plăcut”.

Ceea ce stă la baza contrastului evidențiat de Cromer între solida matroasă britanică și cochetă francezilor este privilegiul clar al stabilității englezilor în Orient. „Realitățile cu care se confruntă” englezii sînt în totalitate mai complexe și mai interesante, prin apartenența lor la Anglia, deci orice ar putea demonstra nesemnificativ francezi. La doi ani după publicarea lucrării sale *Modern Egypt* (1908), Cromer a divergat din punct de vedere filosofic în *Ancient and Modern Imperialism*. Comparativ cu imperialismul roman, cu politica sa desăvîșită asimilaționistă, exploatare și represivă, imperialismul britanic l-a parat lui Cromer preferabil, deși era ceva mai puțin consistent. În anumite privințe, totuși, britanicii au fost desuși de clari, chiar dacă „înt-un stil tulburător, neglijent, dar tipic anglo-saxon”, imperiul lor a păstrat indicii între „cele două baze – o ocupație militară extensivă și sau principii naționalități”. Pentru rasele supuse? Dar aceasta nehotărâtă și fost, în final, academică, întrucât, Cromer și Mareea Britanie, înșiși au optat împotriva „principiului naționalității”. Și apoi erau alte lucruri de remarcat. Una era că la imperiul nu avea să se renunțe. Alții, că mariajele între bășiniși și beghai și femeile din Anglia nu erau de dorit. Al treilea – și cel mai important, cred eu – Cromer a considerat că prezența imperialismului britanic în colonie din Est a avut un efect de durată, ca să nu spunem de cataclism, asupra spiritelor și societăților din Orient. Metafora sa pentru exprimarea acestui

efect este aproape teologică, într-atît de puternică era în mintea lui Cromer ideea paterfamilii Occidentului în marile spații orientale. „Tată peste care a trecut o dată respirația Vestului, puternic îndacăta de gândire științifică”, spune el, „lăsînd, în trecut, o urmă trinită, nu mai poate fi înlocuită aceeași cu cea care a fost înainte.”¹⁰

În asemenea privințe, totuși, inteligența lui Cromer a fost departe de una originală. Că a văzut el și cum a exprimat ce a văzut se cunoștea foarte bine printre colegii săi, alți în cadrul puterii imperiale, cit și în cel al comunității intelectuale. Acest consens e desebit de real în cazul colegilor vicerregali ai lui Cromer, Curzon, Swettenham și Lugard. Lordul Curzon, în special, a vorbit întotdeauna limba imperialismului universal și, mai insistențiu chiar decît Cromer, a descris relația dintre Mareea Britanie și Orient în termeni de posesiune, în termeni ai unui mare spațiu geografic definit în totalitate de un stăpîn colonial eficient. Pentru el, spunea la un moment dat, imperiul nu reprezintă un „obiect al ambiției”, ci „în primul rînd și în cea mai mare măsură, o importanță realitate istorică, politică și sociologică”. În 1909, lă-a reamintit delegaților la Conferința de Presă Imperială convocată la Oxford că „îoi alți formăm și vă trimitem guvernului, administratorii, judecătorii, profesorii, predicatorii și avocații”. Iar această viziune aproape pedagogică asupra imperiului a avut, pentru Curzon, un cadru specific în Asia, care, așa cum a spus el odată, lă-a „făcut să stăi pe loc și să reflectezi”.

Îmi place uneori să-mi închipui marile edificii imperiale ca pe o structură > uriașă, asemănătoare „Palatului Artei” al lui Tennyson, ale cărei baze se află în această țară, unde au fost puse și trebuie menținute de britanici, dar ai cărei piloni sînt coloniele, iar deasupra tuturor plutește mîntășia unei cupole asistate.

Cu un asmenență „Pala al Artei” al lui Tennyson în minte, Curzon și Cromer au fost membri emuziași ai unui comitet ministerial format în 1909 pentru a împune înfrînarea unei școli de studii orientale. Pe lângă faptul că a remarcat cu tristee că, dacă ar fi vorbit limba bășinișilor, aceasta l-ar fi ajutat cu ocazia „unneilor foanele” din India, Curzon a susținut studiile orientale ca parte a răspunsului britanice față de Orient. Pe 27 septembrie 1909, el a afirmat în fața Camerei Lordzilor că :

„familiarizarea noastră nu numai cu limbile popoarelor din Est, ci și cu obiceiurile, simțămîntele, tradițiile, istoria și religia lor, capacitatea

noastră de a înțelege ceea ce se poate numi genul Estului, reprezintă singura bază pe care este posibil să ne putem menține în viitor poziția noastră, și nici un pas ce poate fi făcut pentru a consolida acea poziție nu poate fi considerat nedemn de atenția Guvernului Măiestrii Sale sau a unei dezbateri în Camera Lordilor.

Cu ocazia unei conferințe la reședința oficială a lordului primar al Londrei, pe aceeași temă, cu cinci ani mai târziu, Curzon a pus punctul pe i. Studiile orientale nu reprezentau un lux intelectual, ci erau, după cum spunea el :

o mare obligație imperioasă. În vizuirea mea, înființarea unei școli de studii orientale, care devine mai târziu The London University School of Oriental and African Studies precum aceasta la Londra (me de-dotarea necesară a imperiului. Aceia dintre noi care, într-un fel sau altul, ne-am petrecut un număr de ani în Est, care considerăm acei ani perioada cea mai feroastră din viața noastră și care credem că tot ce am făcut acolo, fie că e ceva însemnat sau nu, a reprezentat cea mai mare responsabilizare ce poate fi pusă pe umerii englezilor, simțim că există un gol în dotarea noastră națională, ce trebuie neapărat umplut, și că cei din City of London care, prin sprijin financiar sau prin orice altă formă de ajutor activ și practic, iau parte la umplerea acestui gol, își vor face o datorie patriotică față de imperiu și vor promova cauza și bunelor intenții în rândurile oamenilor".

Într-o foarte mare măsură, ideile lui Curzon despre studiile orientale derivate în mod logic dintr-un secol întreg de administrație britanică utilitaristă a coloniilor din Est și de filosofie pe lema loci. Influența lui Bentham și a celor doi Mill asupra guvernării britanice în Orient (și în India, în mod special) a fost considerabilă și extrem de eficientă în eliminarea unei preamări organizări și inovări, în schimb, așa cum a aratat foarte convingător Eric Stokes, utilitarismul, combinat cu moștenirea liberalizării și a evan-gelismului, ca filosofii ale guvernării britanice în Est, a subliniat importanța rațională a unui executiv puternic, înarmat cu diferite oculte juridice și penale, cu un sistem de doctrine pe teme ca frontierele și rețele funciare și cu o autoritarie imperială ireductibilă, de control și supraveghere". Baza întregului sistem era o cunoaștere a Orientului, în mod constant aprofundată, astfel încât, pe măsură ce societățile tradiționale progresează, devenind societăți comerciale moderne, să nu existe nici o reducere a controlului britanic pat-

nist și nici reduceri ale veniturilor. Totuși, atunci când Curzon s-a referit corectum fără eleganță la studiile orientale ca „dotare necesară a imperiului", el a exprimat printr-o imagine statică nerezabilă prin care englezii și localnicii își dăduseră alacurile și își menținuseră pozițiile. Din zilele lui Sir William Jones, Orientul a fost alături de ceea ce guverna Marea Britanie, și cu ceea ce cunoștea Marea Britanie; coincidența între geografice, cunoașterea și puterea, cu Marea Britanie pe locul principal, era completă. A spune, așa cum a spus Curzon, că „Estul e o universitate în care studenții nu-și la micotodată diploma reprezentă un alt mod de a afirma că Estul îți necesită prezența acolo mai mult sau mai puțin permanent".

Dar apoi au existat celelalte puteri europene, printre care Franța și Rusia, ce au făcut ca prezența britanică să fie mereu amenințată (poate marginală). Curzon a fost cu siguranță conștient că toate marile puteri occidentale au avut aceleași sentimente față de lume ca și Marea Britanie. Transformarea geografiei din „plictisitoare și pedantă" - expresia lui Curzon pentru ceea ce s-a desprins acum din geografie ca subiect academic - în „ceea mai cosmopolită dintre toate științele" a demonstrat exact ceea nouă predicție occidentală, larg răspândită. Nu degeaba a spus Curzon în 1912 Societății Geografice, al cărei președinte era, că :

a avut loc o revoluție absolută, nu doar în stilul și metodele de predare a geografiei, ci și în stima ce i-o purta opinia publică. Astăzi, privim cunoștințele de geografie ca pe o parte esențială a cunoașterii în general. Cu ajutorul geografiei, și nu altfel, înțelegem acțiunea marilor forțe ale naturii, distribuția populației, procesul comerțului, extinderea granițelor, dezvoltarea statelor, realizările splendide ale energiei umane în diferitele sale manifestări.

Recunoaștem geografia ca pe serviciuarea istoriei... Și geografia este o știință înmădă cu economia și politica : și o cercetarea dintre noi care a încercat să studieze geografia îi este cunoscut faptul că, în momentul cînd te abții de la geografie, te pomenești trezind frontierele geologiei, zoologiei, etnologiei, chimiei, fizicii și ale aproape tuturor științelor înrudite. De aceea, e justificat să spunem că geografia este una dintre științele prime și cele mai importante, că face parte din dotarea necesară unei concepții corecte despre calitatea de cetățean și este un element secundar indispensabil pentru formarea unui politician".

Geografia reprezintă, în mod esențial, baza materială a cunoașterii despre Orient. Toate caracteristicile latente și neschimbătoare ale

Orientalul se bazează pe geografia sa, își au rădăcinile în aceasta. Astfel, pe de o parte, Orientalul geografic și-a hrănit localitățile, le-a garantat caracteristicile și le-a definit specificitatea; pe de altă parte, Orientalul geografic a solicitat atenția Vestului, chiar atunci când – prin urmulă dintr-o aceluși paradox – relevaște altă de frecvență de cunoașterea organizată – Estul era Est și Vestul era Vest. Cosmopolitismul geografic îl constituia, după părerea lui Curzon, importanța sa universală pentru întreaga Vest, a cărei atitudine față de restul lumii era de a-l rivni în mod desăvârșit. Totuși, apeliul geografic putea aborda și neutraliza morală a unui impuls epistemologic de a afla, de a alege, de a descoperi – ca în *Heart of Darkness*, unde Marlow măturăse că are patima hăților :

Stateam ore întregi cu ochii pe America de Sud sau pe Africa sau Australia și mă pierdeam în valul unor explorări glorioase. Pe vremea aceea erau multe locuri pustiți pe pământ, și când vedeam unul pe hartă, deseori de aragator (și toate păreau astfel). Îmi puneam degetul desupra și holțam : „Când m-o fi face mare, o să mă duc acolo...”

Cu șaptezeci de ani înainte de a spune Marlow aceasta, pe Lamartine nu l-a deranjat faptul că ceea ce era pe hartă un loc pustiit era locuit de băștinași : tot la fel cum, teoretic, Emer de Vattel, autoritatea elvețiană pusă în materie de drept internațional, nu a avut nici o reținere atunci când, în 1758, a invitat statele europene să pună stăpânire pe teritoriul locuit doar de simple triburi nomade¹. Lucrul important era să imobilizezi simplită cu orice cost, să transformi doctrina de mai mult spațiu geografic într-o teorie despre relația specială dintre geografie, pe de o parte, și popoarele civilizate sau necivilizate, pe de altă parte. Dar la aceste raționalități a existat și o contribuție franceză distinctă.

La sfârșitul secolului al XIX-lea, împărțiri politice și intelectuale au coincis suficient de bine în Franța pentru a face din geografie și din speculația geografică (în ambele sensuri ale cuvântului) o joacă națională, aragătoare. Climatul general al opiniei în Europa era prăfuit : cu siguranță, succesele imperialismului britanic vorbese suficient de sine. Totuși, Franței și ghidurilor franceze pe acestea țena li s-a părut întotdeauna că Marea Britanie bloca până și un rol imperial relativ înconștient de succes, al Franței în Orient. Înainte de războiul franco-prusac, a predominat o ghidură politică despre Orient bazată pe doctrine și ca nu se limita la poezii și romanțuri, lăta, de exemplu, ce scria Saint-Marc Girardin în „Revue des Deux Mondes” din 15 martie 1862 :

Franța are multe de făcut în Orient, pentru că Orientalul așteaptă multe de la ea. El cere chiar mai mult decât poate ea să facă : i-ar încredința cu plăcere întreaga grădă a viziunii sale, ceea ce ar constitui, pentru Franța și pentru Orient, un mare pericol : pentru Franța, deoarece, dispusă să ia în mână cauza unor popoare neferice, se încarcă cel mai adesea cu mai multe obligații decât poate să îndeplinească ; pentru Orient, întrucât orice popor care își așteaptă destiniul de la străini nu are niciodată decât o condiție precară și nu există nici o salvare pentru națiuni decât aceea pe care și-o fac singure”.

Legal de ascendența concepției, Distranzi ar fi spus, fără îndoială, așa cum a spus adesea, că Franța avea doar „interese semimentale” în Siria („Orientalul” despre care scria Girardin). Fiecare „populație neferice” a fost folosită, desigur, de Napoleon atunci când a apelat la egipteni în numele lor împotriva turcilor și în favoarea islamului. În anii ‘30, ‘40, ‘50 și ‘60, populațiile neferice din Orient se limitau la minoritățile creștine din Siria. Și nu s-a reținut că Orientalul ar fi apela la Franța pentru a fi salvat. Ar fi fost mai adevărat să se spună că Marea Britanie a stat în calea Franței în Orient, căci chiar dacă Franța a avut un sentiment sincer al obligației față de Orient (și uniti francezi l-au avut), Franța nu putea face mare lucru pentru a intra între Marea Britanie și zona întinsă pe care aceasta o conducea din India până la Mediterana.

Printre cele mai remarcabile consecințe ale războiului din 1870 în Franța se numără o imensă înfiorare a societăților geografice și o puternică reînnoașă a cernita de achiziții teritoriale. La sfârșitul lui 1871, Société géographique din Paris a declarat că nu se mai limitează la „speculații științifice”. I-a îndemnat pe cetățeni să nu „uite că fosta noastră domnie a fost contestată din ziua în care am încetat să concurențăm... în competiție civilizată împotriva barbarismului”. Guillaume Depping, un conducător a ceea ce a ajuns să se numească mișcarea geografică, a afirmat în 1881 că în războiul din 1870 „a invins profesorul”, însemnând că adevăratul triumf a fost cel al geografiei științifice puseuse împotriva intereselor strategice franceze. „Journal officiel”, sponsorizat numai după numără de guvern, s-a concentrat asupra călătoriilor (și avantațiilor exploratorii geografice și ale aventurii coloniale : un cetățean putea afla dintr-un număr de la de Lesseps despre „oportunitățile din Africa” și de la Garner despre „explorările lui Alibour” : „Geografia științifică a făcut loc în curând „geografiei comerciale”, întrucât legătura dintre mândria națională

a realizărilor științifice și civilizatoare și motivul desuț de nădărmant care era profitul a fost determinată să vină în spiritulul acestor coloniale. După cum spunea un entuziast, „societățile geografice sînt înălțate pentru a rupe lanțul fatal care ne ține legați de țările noastre”. În spiritul acestei căutări eliberatoare, au fost nascotele tot felul de planuri, inclusiv înregistrarea lui Jules Verne – al cărui „succes incredibil” – cum a fost numit, a dezvoltat spiritul științific ce a atins culmea rațiunii – pentru a conduce „o campanie în jurul lumii de explorare științifică și un plan de creare a unei noi mari imense în sudul coastei Africii de Nord, ca și un proiect de a „lega” Algeria de Senegal printr-o cale ferată – „o panglică de oțel”, cum o numeau proiectanții¹⁹.

O bună parte din fervoarea expansiunismă din Franța pe durata ultimei treimi a secolului al XIX-lea a fost generată de o dorință explicită de a compensa victoria prusacă din 1870-1871 și, ceea ce nu e mai puțin important, de dorința de a egala succesele imperiale britanice. Cea de a doua dorință a fost altă de putere și a rezultat dintr-o tradiție atât de îndelungată a rivalității anglo-franceze în Orient, înalt Franța părca literalmente obsedată de Marea Britanie, dorind, în tot ce era legat de Orient, să-i ajungă din urmă și să-i imite pe britanici. Aunui cînd, la sfîrșitul anilor 1870, Societățile academice indo-chinoise și a-reformului scopurile, a considerat că este important să „aducă îndochina în domeniul orientalismului”. De ce? Pentru a transforma Cochinchina într-o „Indie franceză”. Absența unor posesiuni coloniale substanțiale a fost blamată de militari din cauza acelei combinații de slăbiciune militară și comercială din războiul cu Prusia, ca să nu mai amintim inferioritatea colonială îndelungată și pronunțată, comparativ cu Marea Britanie. „Puterea de expansiune a raselor occidentale”, susținea un geograf de frunte, La Roncière Le Noury, „cauzează sale superioare, elementele, influențele sale asupra destinelor umane vor fi un excelent subiect de studiu pentru istoricii din viitor.” Totuși, numai dacă rasele albe își satisfăceau gustul pentru călătorii – un semn al supremației lor intelectuale – putea să aibă loc expansiunea colonială²⁰.

Din asemenea teze a apărut viziunea desuț de comună asupra Orientului, ca spațiu geografic ce trebuia cucerit și apărat. Imaginea interesului agricol față de Orient și cele ale interesele sexuale pentru acesta au proliferat în consecință. Iată o etuziune tipică a lui Gabriel Charney, care scria în 1880 :

ORIENTALISM

nostru în Asia, traficul din porturile noastre sudice. Una dintre cele mai bogate surse ale averii noastre naționale sau sece. (Sublinierea ne aparține.)

Un alt gânditor, Leroy-Beaulieu, a dezvoltat și mai mult această filosofie :

O societate colonizează, atunci cînd ea înșăși a atins un grad înalt de maturitate și de putere, procrează, protejează, plasează în condiții propice dezvoltării și aduce la virilitate o societate nouă eterea l-a dat naștere. Colonizarea reprezintă unul dintre cele mai complexe și delicate fenomene ale fiziologiei sociale.

Această egalitate între autoreproducere și colonizare l-a condus pe Leroy-Beaulieu la ideea căreia susținea că orice este viu într-o societate modernă e „amplificat prin revărsarea activității sale exuberante în exterior”. De aceea, el a spus : *modèle de civilisation*.

Colonizarea este forța de expansiune a unui popor ; e puterea sa de reproducere ; e *creșterea și multiplicarea sa prin spațiu* ; e supuneră universului sau a unei vaste părți din el în fața limbii, a obiceiurilor, a ideilor și a legilor aceluia popor²¹.

Problema este aici faptul că spațiul unor regiuni mai slabe sau subdezvoltate ca Orientul a fost privit ca fiind ceva ce încălta interesul, cucerirea, cultivarea din partea francezilor – pe scurt, colonizarea. Concepțiile geografice au desfrînat, în mod literal și figurativ, entitățile discrete înalte în frîdele granițe și frontiere. Nu mai puțin decît vizionarii antreprenoriali, ca de Lesseps, al cărui plan era de a elibera Orientul și Occidentul de călusele lor geografice, savanții, administratorii, geografil și agenții comerciali îndolent, și-au revărsat activitatea exuberantă asupra Orientului feminin și indolent. Au fost societățile geografice, al căror nume și număr de membri te-au depășit pe cele din Europa de două ori ; au fost organizațiile puternice precum Comite de l'Asie française și Comite d'Orient ; au fost societățile academice, în fruntea cărora s-a aflat Societățile asiatică, cu organizația sa și cu membrii săi bine înădărnici în universități, institute și guverne. Fiecare în felul său a făcut ca interesele Franței în Orient să fie mai reale, mai substanțiale. Un secol aproape întreg de ceea ce părea acum studiu pasiv al Orientului trebuia să se sfîrșească, pe cînd Franța se confrunta cu

↳ răspunderile sale transnationale în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea.

→ În singura parte a Orientului unde interesele britanicilor și cele ale francezilor s-au suprapus literalmente, și anume teritoriul imperiului Otoman, de acum bolnav înara speranță, cei doi oponenți și-au rezolvat conflictul cu o hotărâre caracteristică, aproape perfectă. Marea Britanie se afla în Egipt și Mesopotamia: printr-o serie de tratate casvatice cu conducătorii locali (și lipsiți de putere), ea controla Marea Roșie, Golful Persic și Canalul Suez, ca și majoritatea teritoriului dintre Mediterana și India. Franța, pe de altă parte, părea sortită a pînă desupra Orientului, cîștigînd din cînd în cînd pentru a realiza protecție ce repeta succesul lui de Lesseps cu canalul: în cea mai mare parte, aceste protecții erau legale de cît ferice, cum ar fi cel pregătit pentru un teritoriu mai mult sau mai puțin britanic, lîna Siria-Mesopotamia. În plus, Franța se vedea ca protectora a minorităților creștine - maroniți, caldeeni, nestorieni. Totuși, Marea Britanie și Franța au căzut de acord, în principiu, în privința necesității, cînd va veni momentul potrivit, de a împărți partea asiatică a Turciei. Aft înaintea, cît și în timpul primului război mondial, diplomația secretă a fost înclinată să împartă Orientul Apropiat mai înții în sfere de influență, apoi în teritorii sub mandat (sau ocupate). În Franța, o bună parte a sentimentului expansionist creat în zilele de glorie ale misiunii geografice s-a concentrat asupra planurilor de împărțire a zonei asiatică a Turciei, astfel încît la Paris în 1914 „a început o spectaculoasă campanie de presă”. În acest scop²², în Anglia, numeroase comitete au fost impunitice să studieze și să recomande cea mai bună politică de divizare a Orientului. Din comisiile precum Bunsen Committee aveau să apară echipele comune anglo-franceze, dintre care cea mai cunoscută a fost cea condusă de Mark Sykes și Georges Picot. Împărțirea echilibrată a spațiului geografic a fost repulă acestor planuri, ce reprezentau și încercări deliberate de a calma rivalitatea între Anglia și Franța. Căci, așa cum spunea Sykes într-un memorandum :

era limpede... că o revolta araba urma să aibă loc mai devreme sau mai tîrziu și că francezii și cu noi ar trebui să fim în relații mai bune dacă revolta avea să fie un blestem în loc să fie o binecuvîntare...²³

230

Amozitările au persistat. Li s-a mai adăugat motivul de tritare conștituit de programul wilsonian de autodeterminare națională, ce părea, așa cum avea să observe Sykes însuși, să infirmе înțelegerea structurală a proiectelor coloniale și de divizare la care au ajuns de comun acord marile

puteri. Ar fi deplasat să discut aici întregul labirint și istoria extensiv de controverșata a Orientului Apropiat la începutul secolului al XX-lea, cînd soarta îi era hotărâtă între marile puteri, dămate locale, diferitele partide și mișcări naționaliste, sionisti. Ce contenciaza mai mult este cadrul epistemologic special prin care era văzut Orientul și prin care acțiunile marile puteri. Căci, în ciuda diferențelor dintre ei, britanicii și francezii priveau Orientul ca pe o entitate geografică - și culturală, politică, demografică, sociologică și istorică - cu un destin asupra cărui ei se credeau îndreptățiți, prin tradiție, să ia decizii. Pentru ei, Orientul nu reprezenta o descoperire instantanee, nici un simplu accident istoric, ci o zonă din estul Europei a cărei principală valoare era stabilită invariabil în termenii europeni. În special în termeni ce preludeau recunoașterea, metinului European - al științei, cercetării, înțelegerii și administrației europene - de a fi făcut din Orient ceea ce el acum. Și aceasta a constituit realizarea - maverentă sau nu, asta e necunoscut - a orientalismului modern.

Au existat două metode principale prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului la începutul secolului al XX-lea. Una a fost prin intermediul capacităților discursive ale învățăturii moderne, prin aparatul de difuzare al profesioniștilor științifice, prin universități, societăți de specialitate, organizații geografice și de explorare, prin industria editorială. Toate acestea, așa cum am văzut, s-au construit pe baza autorității prestigioase a primilor erudiți, călători și poezi, a căror viziune cumulativă a modelat un Orient esențial: manifestarea doctrinară - sau doxologică - a unui asemenea Orient este ceea ce am numit aici orientalism latent. Alături cînd cineva dorea să facă o declarație importantă despre Orient, orientalismul latent îi asigura o capacitate de enumerare ce putea fi utilizată, sau mai degrabă mobilizată, și transformată într-un discurs de bun-simț, potrivit pentru ocazia respectivă. Astfel, atunci cînd Balfour a vorbit despre orientali în fața Camerei Comunerilor în 1910, el trebuie să fi avut în minte acele capacități de enumerare din limbajul curent și acceptabile de rațional al vremii sale, prin care despre ceva numit „oriental” se putea vorbi fără pericolul unei prea mari confuzii. Dar, ca toate capacitățile de enumerare și discursurile pe care le favorizează ele, orientalismul latent a fost profund conservator, adică destinat autoconservării. Transmis din generație în generație, facea parte din cultura, fiind în aceeași măsură limbaj al unei părți din realitate ca și geometria sau fizica. Orientalismul și-a bazat existența nu pe descrierea, pe recepția sau pe înțelegerea a ceea ce Orientul, ci mai degrabă pe consecvența sa internă în privința dorinței inerte de autoritate asupra Orientului. În acest fel, orientalismul a putut

supraviețuiri revoluțiilor, războaielor mondiale și dezmembrării efective a imperiilor.

A doua metodă prin care orientalismul a prezentat Orientul Occidentului a fost rezultatul unei importante convergențe. Timp de decenii, orientaliștii au vorbit despre Orient, au tradus texte, au explicat civilizații, religii, dinastii, culturi, mentalități – ca obiecte academice, ascunse Europei datorită caracterului lor străin înimitabil. Orientalistul era un expert, ca Renan sau Lane, a cărui sarcină în societate consta în interpretarea Orientului pentru compatrioții săi. Relația dintre orientaliști și Orient era esențialmente hermeneutică: stînd în fața unei civilizații, sau a unui monument cultural, îndepărtate, cu greu înțelejibile, cercetătorii orientaliști reducea cultura traducând, prezentînd simpatetic, oferînd esența unui obiect la care se ajungea aînt de greu. Totuși, orientaliștii a rămas în alara Orientului, care, oricît de mult era făcut să pară de înțeleș, rămînea dincolo de Occident. Această distanță culturală, temporară și geografică era exprîmîta prin metafore de profunzime, jălnă și promisiune sexuală: expresii ca „vălurile unei mîese orientale” sau „Orientul misterios” au intrat în limbajul comun.

Totuși, distanța dintre Orient și Occident a fost, în mod aproape paradoxal, pe cale de a fi redusă de-a lungul secolului al XIX-lea. Într-o serie de contacte comerciale, cele politice și alte contacte existențiale dintre Est și Vest au sporit (pe cîtă discutaie pînă acum), a apărut o lîngșime, între dogmele orientalismului (atență cu baza în studiul asupra Orientului „clasic” și descrierile unui Orient prezent modern, evident, aparținînd călătorilor, pietenilor, oamenilor de stat etc. într-un anumit moment imposibil de determinat precis, tensiunea a provocat o convergență a celor două tipuri de orientalism. Probabil – și aceasta e doar o speculaie – convergența a apărut atunci cînd orientaliștii, începînd cu Sayc, au încercat să dea sfîrșit eșurilor în legătură cu ce reprezenta Orientul modern. Alci, rolul eșurilor cu o formate și o dotare specială a primit o dimensiune în plus: orientaliștii putea fi privit ca agenți secreți al puterii occidentale în politica sa față de Orient. Ofici călător inviat (și nu aînt de inviat) în Orient se simtea ca un occidental reprezentativ ce-a plîns sub pelucă de confuze. Acest lucru e deosebit de adevărat despre Burton, Lane, Dougtry, Flaubert și alte personalități importante prezente anterior.

Descoperirile occidentalilor legate de Orientul evident și modern au devenit foarte urgente atunci cînd eșurile teritoriale occidentale în Est au sporit. Astfel, ceea ce orientaliștii eșuri a defînt ca Orientul

„esențial” a fost uneori contrazis, dar în multe cazuri a fost confirmat, atunci cînd Orientul a devenit o obligaie administrativă reală. Cu siguranță, teoriile lui Cromer despre orientaliști – teorii extrase din arhiva orientalistului tradițional – au fost pe deplin justificate, întrucît el guvernarea realității milioane de orientali. Aceștia nu a fost mai puțin adevărat în privința experienței francezilor în Siria, Africa de Nord și în alte colônii franceze. Dar niciodată convergența dintre doctrina orientalistă laetă și experiența orientalistă evidentă nu a apărut în mod mai dramatic decît atunci cînd, în urma primului război mondial, partea asiatică a țurciei a fost examinată de Marea Britanie și Franța în vederea dezmembrării. Într-un pe o masă de operație se afla bolnavul Europei, dezvaluit privitor în toată slăbiciunea, caracteristicile și contururi său topografice.

Orientalistul, cu cunoștințele sale speciale, a jucat un rol înecstimaabil în această operație. Au existat deja indicii ale rolului său crucial, ca un fel de agent secret în interiorul Orientului, cînd savantul britanic Edward Henry Palmer a fost trimis în peninsula Sinai în 1882 pentru a aprecia sentimentul antibrutian și posibila sa utilizare în numele revoluției Arabi. Palmer a fost ucis cu această ocazie, dar el a fost doar cel mai ghinionist dintre numeroșii orientaliști care au făcut servicii similare imperiului, de acum o sarcină serioasă și înguroasă încredințată în parte „experților” regional. Nu degeaba un alt orientalist, D. G. Hogarth, autor al celebrei evocări a explorării Arabiei, bine intitulate *The Penetration of Arabia* (1904)²⁴, a fost numit șef al Biroului Arab din Cairo în timpul primului război mondial. Și nici persoane ca Gertrude Bell, T. E. Lawrence și St. John Philby, toți experți în Orient, nu au primit întîmpător posturi de agenți ai imperiului în Orient, de prețenți ai Orientului, de creații de alternativă politică, datorită cunoștințelor lor bune despre Orient și orientali. Ei au format o „trupă” – cum a numit-o Lawrence oda – legați unii de alții prin noțiuni contradictorii și similitudină personale: o mare individualitate, simpatie și identificare cu Orientul, un sentiment, conservat cu egoism, al miștării persoane în Orient, o excentricitate cultivată, o dezaprobare finală a Orientului. Pentru ei toți, Orientul era experiența lor directă, specială. La ei, orientalismul și-o practică efectivă de manevrare a Orientului s-au primit forma europenă finală, înainte ca imperiul să dispună și să-și predea moștenirea altor candidați la rolul de putere dominantă.

Individualități precum aceștia nu erau sayyid. Vom vedea în curînd că ei au fost beneficiarii studiilor științifice a Orientului, fără a aparține în vreun fel societății oficiale și profesionale a savanților orientaliști. Totuși,

rolul lor nu era de a limita orientalismul academic, nici de a-l distinge, ci mai, degrabă de a-l face eficient. În genealogia lor existau oameni ca Lane și Burton, ați pentru autodidactismul lor enciclopedic, cîți și pentru cunoștințele precise, evasistice despre Orient, pe care le-au aflat în mod ostentativ atunci cînd au avut de a face cu orientali sau cînd au scris despre aceștia. Ei au înlocuit studierea universitară a Orientului cu un fel de elaborare a orientalismului laic, care le era la îndemîna în cultura imperială a epocii lor. Cadrul lor savant de referință a fost creat de oameni ca William Muir, Anthony Bevan, D. S. Margoliouth, Charles Lyall, E. G. Browne, R. A. Nicholson, Guy Le Strange, E. D. Ross și Thomas Arnold, care și ei au urmat direct pe linia descendenților lui Lane. Perspectivele lor imaginative au fost asigurate în principal de ilustrul lor contemporan Rudyard Kipling, care a cîntat ați de memorabili menținerea „domniai ei asupra palmierului și a pinului”.

Diferența între Marea Britanie și Franța în asemenea privințe a co-rispuș perfect cu istoria fiecărei națiuni în Orient: britanicii erau acolo, francezii se lamenau pentru pierderea Indiei și a teritoriilor dintre India și Mediterana. La sfîrșitul secolului, Siria deveni centrul de interes pentru activitatea francezilor, dar chiar și acolo, faptul că francezii nu-i puteau egala pe britanici nici în calitatea personalului, nici în gradul de influență politică, era o chestiune unanim acceptată. Concurența anglo-franceză în privința fostului Imperiu Otoman a fost resimțită chiar și pe cîmpul de luptă din regiunea Hegaz², în Siria, în Mesopotamia, dar în toate aceste locuri, așa cum a observat Edmond Bremond, orientaliștii francezi și experții locali au fost depășiți în strălucire și în tactica de război lor britanicii³. Cu excepția unui geniu izolat la Louis Massigron, francezii nu au avut oameni precum Lawrence, Sykes sau Bell. Dar au avut imperialiști hotărîți, ca Etienne Flaudin și Franklin Bouillon. Conferința în fața Aliaților a proclamat la Paris în 1913. Cometele de Cressaty, un imperialist zgomotos, a proclamat Siria ca propriul Orient al Franței, ca locul intereselor politice, morale și economice franceze, interese a adăugat el, ce trebuiau apărute în această „epocă a invadatorilor imperialiști” și, totuși, Cressaty a ob-servat că, în ciuda firmelor comerciale și industriale franceze din Orient, a celui mai mare număr de studenți bășiniși înscriși în școlile franceze, Franța era învariabil amenințată în Orient nu doar de Marea Britanie, ci și de Austria, Germania și Rusia. Dacă Franța va continua să împiedice „revenirea islamului”, ar face mai bine să preia Orientul⁴: acesta era un

argument propus de Cressaty și susținut de senatorul Paul Doumer⁵. Asemenea păreri erau repetate cu numeroase ocazii și, într-adevăr, Franța s-a descurcat bine de una singură în Africa de Nord și în Siria după primul război mondial, dar conducerea concretă, specială a populațiilor orientale și a teritoriilor teoretice independente, pe care britanicii și-au asumat-o în-o-deamă, a fost ceva ce francezii au simțit că i-a înălțurat. În ultima instanță, poate, diferența resimțită mereu între orientalismul britanic modern și cel francez modern este stilistică: importanța generalizărilor legate de Orient și de orientali, menținerea sentimentului distincției între Orient și Occident, dorința de dominanță occidentală asupra Orientului, toate sînt aceluși în ambiele tradiții. Căci, dintre numeroasele elemente care compun ceea ce numim în mod obișnuit „competență”, stilul, rezultat al modelării și trans-formării interpretărilor concrete specifice de către tradiție, instituții, voință și inteligență în expresie oficială, este unul dintre cele mai evidente. Tocmai de acest determinant, de acest rafinament perceptibil și modernizat din orientalismul de la începutul secolului al XX-lea din Marea Britanie și Franța, trebuie să ne ocupăm acum.

II

STIL, COMPETENȚĂ, VIZIUNE : MATERIALISMUL ORIENTALISMULUI

Așa cum apare în mai multe poezii, în romane precum *Kim* și în prea multe lozinci pentru a fi doar pură ficțiune ironică, Alb lui Kipling, ca idee, ca persoană, ca fel de a fi, pare a fi servit multor britanici pe cînd se aflau în strălucire. Cultoarea reală a pieții lor i-a scos în evidență, în mod dramatic și liniștor, din marea de localnici, căi britanici care circula printre indieni, africani sau arabi, știa și că aparține unei îndelungate tradiții de răspundere executivă față de rasele de culoare, și că poate utiliza rezervele ei spirituale și spirituale ale acestei tradiții. Despre ea, despre gloria și dificultățile ei seria Kipling atunci cînd celebra „drumul” urmat de Alb în colonii :

Iată drumul pe care calca Albii
Cînd deschid o cale -

Mental sub piciorare, vie deasupra

și marea în ambule pâr.

Am unrat acei drum - un drum plin de ape și vini -

Calăuză de steua noastră.

O, e bine pentru oameni când Albi-și urnează

Drumul alturi uniti de alții?

"Deschiderea unei căi" e cel mai bine realizată de Albi împreună uniti cu alții, o aluzie la primele acțiuni ale trăitului european în coloni: fiindcă au eșuat în încercarea de a coordona strategia, Albi lui Kipling sînt gata să meargă la război: „Libertate pentru noi, libertate pentru copii noștri / Și, pierzînd libertatea, război”. În spaiele mîștii de conducători binevoitori la Albului, există întotdeauna o poimie expresă de a utiliza forța, de a ucide și de a fi uciși. Ce imobilizează mistuna sa este un anumit sentiment de dăruire intelectuală: el este Alb, dar nu doar pentru profit, întrucît „steaua” sa se afla probabil mult deasupra avantaajului material. Cu siguranță că mulți Albi s-au întrebat adesea pentru ce luptă pe acei „drum plin de ape și vini” și desigur că un mare număr dintre ei trebuie să fi fost deranjați de felul cum culoarea pielii le-a asigurat un statut ontologic superior, plus o mare putere asupra unei bune părți din lumea locuită. Totuși, pînă la urmă, a fi Alb, pentru Kipling și pentru cei al căror percepții și retorici le-a influențat, a reprezentat o afecere de autoconfirmare. Devenea Alb pentru că *era* Alb; mai important, fiind acea cupă, trăind acei pași destin învariabil în „zua Omului Alb”, rămînea prea puțin timp pentru speculații inutile pe tema originilor, a cauzelor, a logicii istoriei.

A fi Alb era așadar o idee și o realitate, implica o atitudine rațională ați față de lumea albă, eți și față de cea de culoare, înseamna, în coloni, a vorbi într-un fel anumit, a te comporta conform unui cod de reguli și chiar a simți anumite lucruri și nu altele. Mai înseamna judecări, evaluări, gesturi specifice, era o formă de autoritate în fața creieră te astipai ca populație de culoare și chiar albi înșiși se au incline, în formele instituționale pe care le-a luat guvern colonial, corpuri consulare, întreprinderi comerciale, a reprezentat un mijloc de exprimare, difuzare și implementare a politicii legate de lume și, ca mijloc de acest fel, deși avea îngăduința unei anumite lătinidini personale, se afla sub dominația ideii foarte conștate de a fi în lume, de a fi Alb. A fi Alb, pe scurt, reprezenta un mod foarte conștate de a fi în lume, de a fi Alb în silabonul realității, limba și gîndirea. A facea posibil un stil specific.

ORIENTALISM

Kipling însuși nu putea să apară pur și simplu, ceea ce este adevărat și despre Albul său. Asemenea ideii și autorii lor se născ în împrejurări istorice și culturale complexe, dintre care cel puțin două au multe în comun cu istoria orientalismului din secolul al XIX-lea. Una este obiectul, autorizat din punct de vedere cultural, de a prezenta mari generalizări prin care realitatea e împărțită în diferite colective: limbi, rase, tipuri, culori, mentalități, fiecare categorie fiind nu ați o denumire neutră cît o interpretare evaluativă. La baza acestor categorii se afla opoziția rigidă *biomorfică*, „noi”/„ei”, cu primul element purtînd întotdeauna stăpînire pe cel de-al doilea (chiar pînă la a face din „ei” exclusiv o funcție a lui „noi”). Această opoziție a fost consolidată nu doar de antropologie, de lingvistică și istorie, eți și, desigur, de tezele darwiniste ale supraviețuirii și selecției naturale, și, nu mai puțin decisiv, de retorica înaltului umanism cultural. Ce a dat unor scriitori ca Renan și Arnold dreptul la generalizări privitoare la rasă a fost caracterul oficial al culturii lor. Valorile „noastre” au fost (să spunem) liberale, umane, corecte; ele erau susținute de tradiția belteristicii, a erudiției, a cercetării raționale; ca europeni (și albi), „noi” împărtășeam aceste valori ori de cîte ori le erau laudate calitățile. Totuși, parantezele umane create prin valori culturale repetate au exclus la fel de mult pe cît au inclus. Pentru fiecare idee despre ară „noastră” în numele căreia vorbeau Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau sau Comte, se forma o altă legătură în lanțul ce „ne” unea, în timp ce un alt străin era alungat. Chiar dacă acesta este întotdeauna rezultatul unei asemenea retorici, orîndu și orîndu apare el, trebuie să ne amintim că, pentru Europa secolului al XIX-lea, s-a construit un edificiu impozant de invizibilitate și de cultură, în fața adevăratelor străini (coloniale, săracii, delincvenții), edificiu al cărui rol în cultură era de a delini pentru ce nu erau ei structural potriviti?

Cealaltă împrejurare comună a apariției Albului și orientalismului este „denumiri” controlat de fiecare, precum și sentimentul că un asemenea domeniu atrage după sine moduri specifice, chiar ritualuri, de comportare, de învățare și de cunoaștere. Doar un occidental putea vorbi despre orientali, de exemplu, tot la fel cum numai Albul putea desena și numi oamenii de culoare. Orice declarație făcută de orientaliști sau de Albi (care erau, de obicei, interschimbabile) exprima un sentiment al distanței ireductibile dintre alți și rasele de culoare, sau dintre occidentali și orientali: în plus, în spaiele fiecărei declarații, răsuna tradiția experienței, a învățurii și a educației, c-ei menținea pe orientali - de culoare în poziția sa de *obiect studiat de occident-*

lulul-ah, în loc să fie invers. Atunci când te afai pe o pozitie de putere – așa cum se afla Cromer, de exemplu – orientatul, aflatina sistemului de guvernare al cărui principiu era, pur și simplu, de a se asigura că nici unul oriental nu i se permitea să fie independent și să se conducă singur. Premiza aici consta în faptul că, din moment ce orientalii nu știu nimic despre autogovernare, era mai bine ca ei să rămână ignorați, spre binele lor.

Întrucât Albul, ca și orientalistul, a trăit foarte aproape de linia de înaltă tensiune ce ținea în săh rasele de culoare, el s-a simțit obligat să definească și să redefiniească domeniul pe care îl analiza. Pașajele de descriere narativă alternează în mod regulat cu pasajele de definiție și apreciere repetată, care întrerup narativitatea; acesta este un stil caracteristic scrierilor experților orientaliști care l-au folosit pe Albul lui Kipling drept masă. Iată ce-i scria T. E. Lawrence lui V. W. Richards în 1918:

... Imaginația mea s-a simțit atrasă de arabi. Este vechea civilizație, care s-a redefinit pe sine în absența zeilor casei și a jumătate din poezie pe care al nostru se grăbește să și le însușască. Invăltura săraciei materiale este bună și implică evident și un fel de săracie morală. El [arabul] gîndesc pe moment și încercare să se strecoare prin viață fără a da colțului sau a ureii munitii. Parțial, este o oboseală mentală și morală și, pentru a evita dificultățile, ei trebuie să abandoneze alt de multe, încl ajungem să considerăm acest lucru onorabil și demn: și totuși, fără a le împărtăși în nici un fel punctul de vedere, cred că-l pot înțelege suficient de bine pentru a mă privi pe mine însumi și pe alți străini din direcția lor și fără a-l condamna. Știu că sînt un străin pentru ei și așa voi fi mereu; dar nu-l pot crede mai rău, nu mai mult decât ai putea să devii ca ei²⁹.

O perspectivă similară, oricît de diferită ar putea părea subiectul în discuție, poate fi găsită în aceste observații ale Gertrudei Bell:

Cîte sute de ani a durat această stare de lucruri iadice, faptul că arabii trăiesc într-o „stare de război” ne vor spune cel ce vor citi primele documente ale existenței arabe primordiale, căci se ajunge pînă la primele, dar niciodată arabil nu a cîștigat înțelepciune din experiență. El nu e niciodată în siguranță și totuși se comportă de parcă siguranța ar fi pîinea lui zilnică³⁰.

La care, ca o lamurire, vom adăuga o altă observație, de această dată despre viața din Damasc:

Încep să văd ca prin ceață ce înseamnă civilizația unui mare oraș orientat, cum trăiesc oamenii, ce gîndesc; și ajung la înțelegere cu ei. Cred că faptul de a fi englez înii este de mare ajutor... Am pornit în lume cu cinci ani în urmă. Diferența este foarte mare. Cred că se datorază în mare măsură succesului guvernării noastre în Egipt... Înfrîngerea Rusiei înseamnă mult și impresia mea este că politica energică a Lordului Curzon în Golful Persic și la granița Indiei înseamnă și mai mult. Nimeni care nu cunoaște Estul nu poate înțelege cum se țeleg toate. Nu e o exagerare să spunem că, dacă misiunea engleză ar fi fost înlocuită de la poartile Kabulului, turșii englez ar fi fost priviți cu răutate pe străzile Damascului³¹.

În asemenea declarații, observăm imediat că „arabul” sau „arabii” au o aură de singularitate, de delimitare clară și de consecvență colectivă cu ei înșiși, ca pentru a șterge orice urmă a arabilor individuali, cu istorii ale vieții ce pot fi povestite. Ce a atras imaginația lui Lawrence a fost claritatea arabilor, alții ca imagine, cîi și ca filosofie (sau atitudine) presupusă față de viață: în ambele cazuri, de ce se agită (Lawrence) este arabilul ca văzută din perspectiva purificatoare a cuius care nu e arab și a cuius pentru care o simplitate primitivă, lipsită de conștiință de sine, cum este cea a arabilului, reprezintă ceva definit de observator. În acest caz de Alb. Totuși, rafinamentul arab, care, în elementele sale esențiale, corespunde viziunii lui Yeats asupra Bizanțului, unde:

Flăcăii ce nu ard cu vrescure, neaprinse cu cremene ori amnar, Neulburate de furtuni, flăcăii născute din flăcări, Unde răg spirite din singe măscură și de unde tot ce-i furte dispăre³².

este asociat cu vesnicia arabă, de parcă arabil nu ar fi fost supus proceselor obișnuite ale istoriei. În mod paradoxal, arabilul îi pare lui Lawrence a se fi epuizat tocmai în persistența sa temporară. Viziia înmăscă a civilizației arabe a servit astfel la rafinarea arabilului pînă la atribuțiile sale esențiale și la epuizarea sa morală în acest fel. Cu ce rafinament este arabilul lui Bell: secole de experiență, fără înțelepciune. Ca o entitate colectivă, deci, arabilul nu acumulează nici o consistență existențială sau chiar

semantică. El rămâne același, cu excepția rafinamentelor epuizante, menționate de Lawrence, de la un capăt la altul al „documentelor existenței arabe primordiale“. Trebuie să presupunem că, dacă un arab simte bucurie, dacă e trist la moartea unui copil sau a unui părinte, dacă are un sentiment al nedreptăților tiraniei politice, atunci acele experiențe sînt neapărat subordonate faptului simplu și permanent de a fi arab. *an fi om / an fi arab*

- Primitivitatea unei asemenea stări există simultan la cel puțin două niveluri : unu, în definiție, care e reductivă, și doi (după Lawrence și Bell), în realitate. Această coincidență absolută nu a fost ea însăși o simplă coincidență. Cea dintîi putea fi făcută doar din exterior prin intermediul unui vocabular și al unor instrumente epistemologice concepute atît pentru a ajunge la esența lucrurilor, cît și pentru a evita distragerile prin accidente, împrejurări sau experiențe. Pentru cealaltă, coincidența a fost un fapt rezultat doar din metodă, tradiție și politică laolaltă. Fiecare, într-un anumit sens, a șters distincțiile dintre tip – orientalul, semitul, arabul, Orientul – și o realitate umană obișnuită, „misterul incontrolabil din zona bestială“, în care trăiesc toate ființele omenești. Cercetătorul științific a luat un tip marcat ca „oriental“ drept același lucru ca orice oriental individual pe care îl putea întîlni. Ani de tradiție au poartat discursul pe teme ca spiritul semitic sau oriental, cu o anumită legitimitate. Iar bunul-simț politic a învățat, conform minunatei exprimări a lui Bell, că în Est „se leagă toate“. Deci primitivitatea a aparținut Orientului, a fost Orientul, o idee la care trebuie să revină oricine are de a face cu Orientul sau scrie despre acesta, ca la un punct de referință ce depășește timpul sau experiența. *an fi om / an fi arab*

Există o modalitate excelentă de a înțelege toate acestea așa cum s-au aplicat ele la agenții, experții și consilierii albi pentru Orient. Ce a contat la Lawrence și Bell a fost că referirile lor la arabi sau orientali au aparținut unei convenții de formulare, ușor de recunoscut și de mare autoritate, capabilă să-și subordoneze detaliul. Dar de unde, mai precis, au venit „arabul“, „semitul“ sau „orientalul“?

Am remarcat cum, în secolul al XIX-lea, la scriitori ca Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx și Lamartine, o generalizare în legătură cu „Orientul“ și-a extras energia din reprezentativitatea presupusă a tot ce era oriental ; fiecare participa la Orientului vorbă despre orientalizate sa, astfel încît atributul de a fi oriental anula orice altă calitate. Un oriental era mai întîi oriental și doar apoi om. O asemenea clasificare radicală era în mod natural consolidată de științe (sau discursuri, cum prefer să le numesc), care au luat o direcție înapoi și în jos, către categoria

speciei, ceea ce se presupunea a fi și o explicație ontogenetică pentru fiecare membru al speciei. Astfel, în cadrul unor denumiri limitate, semi-populare, ca „oriental”, s-au mai făcut și alte distincții valabile din punct de vedere științific; majoritatea s-au bazat, în principal, pe tipurile de limbi – de exemplu, semitice, dravidice, hamitice – dar au putut găsi rapid în sprijinul lor dovezi antropologice, psihologice, biologice și culturale. „Semitic” la Renan, de pildă, a fost o generalizare lingvistică, căreia, în cazul lui Renan, i se puteau adăuga tot felul de idei paralele din anatomie, istorie, antropologie și chiar geologie. „Semitic” putea fi folosit atunci nu doar ca simplă descriere sau denumire; se putea aplica oricărui complex de evenimente istorice și politice pentru a le reduce la un nucleu anterior și inerent lor. „Semitic” a fost, de aceea, o categorie transtemporală, transindividuală, pretinzând a prevedea orice act discret al comportamentului „semitic” pe baza unei esențe „semitice” preexistente și având scopul de a interpreta toate aspectele vieții și ale activității umane în funcție de un element „semitic” comun.

Autoritatea specială a unor asemenea idei, relativ punitive, asupra culturii europene liberale de la sfârșitul secolului al XIX-lea va părea misterioasă dacă nu se amintește că atracția unor științe ca lingvistica, antropologia și biologia consta în faptul că erau empirice și nicidecum speculative sau idealiste. Semiticul lui Renan, ca și indo-europeanul lui Bopp, era un obiect construit, e adevărat, dar considerat logic și inevitabil ca protoformă, prin datele analizabile din punct de vedere empiric și inteligibile din punct de vedere științific, ale limbilor semitice concrete. Astfel, în încercarea de a se formula un tip lingvistic primitiv și prototipic (ca și unul cultural, psihologic și istoric), a existat și o „încercare” de a defini un potențial uman primar³³, din care au derivat uniforme exemple specifice de comportament. Această încercare ar fi fost imposibilă, dacă nu s-ar fi crezut – în termeni empirici clasici – că mintea și trupul sînt realități interdependente, determinate inițial de un set dat de condiții geografice, biologice și cvasiistorice³⁴. Din acestea, care nu se aflau la dispoziția bășinașilor pentru descoperire sau introspecție, nu exista nici o scăpare ulterioară. Înclinația clasicistă a orientaliștilor a fost susținută de aceste idei empirice. În toate studiile lor de islamism, buddhism sau zoroastrism „clasic”, simțeau, așa cum mărturisește dr. Casaubon al lui George Eliot, că acționează „ca stafia unui străbun, rătăcește prin lume și caută să o reconstituie, cerebral, așa cum era, în pofida părăginirii și a schimbărilor năucitoare care au avut loc”³⁵.

semantica, rămâne același, cu excepția trahimenterilor epurizate, menționate de Lawrence, de la un capăt la altul al „documentelor existente în arhive primordiale”. Trebuie să presupunem că, dacă *un* arăb simte bucurie, dacă e trist la moartea unui copil sau a unui părinte, dacă are sentimentul al neadeptării tiraniei politice, atunci aceste experiențe sunt neapărat subordonate faptului simți și permanent de a fi arăb. *un* arăb

Dacă tezele acestea despre caracteristicile lingvistice, de civilizație și, în final, rasiale erau doar o parte a unei dezbateri academice între oameni de știință și savanți europeni, le-am putea îndepărta ca pe un material de decor pentru o dramă de cafenea, lipsită de importanță. Problema e, totuși, că artemi dezbaterei, cât și dezbaterea însăși, au o foarte largă răspundere: în cultura de la sfârșitul secolului al XIX-lea, așa cum spunea Lionel Trilling, „acotă rasiile, stimulată de un naționalism și de un imperialism în creștere, susținută de o știință incompletă și prost asimilată, a fost aproape nedispusă”⁹⁸. Teoria rasială, ideile despre origini și clasificările primitive, despre decadența modernă, despre progresul civilizației, despre destinul raselor albe (sau arabe) și nevoia de teritorii coloniale, toate acestea constituiau elemente în amalgamul ciudat de știință, politică și cultură, a cărui tendință a fost întotdeauna, aproape fără excepție, de a rădica Europa sau o rasă europeană la poziția de dominație asupra țărilor neeuropene ale omeniei. Există un consens general și în privința faptului că, în conformitate cu o varietate de darwinism modificată în mod ciudat, sancționată de Darwin însuși, orientali moderni erau vestiți degradație ale unei matriei trecute; civilizațiile antice sau „clasice” ale Orientului au fost percepute prin dezordinele decadenței actuale, dar numai (a) pentru că un specialist alb, cu tehnici științifice extreme de rafinate, putea face analiza și reconstrucția, și (b) pentru că un vocabular de largi generalități (sențitii, arienii, orientali) se referea nu la un set de fapte, ci mai degrabă la o mulțime de distincții aparent obiective și acceptate. Astfel, o observație despre ce erau și ce nu erau capabili orientali a fost susținută de „adevărați” biologi, cum ar fi cele exprimate de P. Charles Michel în *A Biological View of Our Foreign Policy* (1896), de Thomas Henry Huxley în *The Struggle for Existence in Human Society* (1888), de Benjamin Kidd în *Social Evolution* (1894), de John B. Crozier în *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution* (1897-1901) și de Charles Harvey în *The Biology of British Politics* (1904)⁹⁹. S-a presupus că, dacă limbile erau ați de distincție unele de altele pe ci spunea lingviști, atunci și utilizatorii limbilor – spiritele, culturile, potențialii și chiar trunchiurile lor – se deosebeau în moduri similare. Iar aceste distincții erau în spațiile lor forța adevărului ontologic, empiric, împreună cu demonstrația convingătoare a unui asemenea adevăr în studiile asupra originilor, dezvoltării, caracterului și destinului.

Ceea ce trebuie subliniat este faptul că adevărul acesta despre diferențele distinctive între rase, civilizații și limbă a fost (sau a pretins a fi)

radical și de nedezdrăclinat. A mers la esența lucrurilor, a afirmat că nu există scăpare de origini și de tipurile create de acestea; a stabilit granițele reale între ființele umane, pe care s-au construit rasele, națiunile și civilizațiile; a îndepărtat viziunea de realitățile umane obșnuite, dar numele, cum ar fi bucuria, suferința, organizarea politică, îndepărdat în schimb atenția în direcția originilor imabile. Un om de știință nu putea scăpa de aceste origini în cercetările lui, tot la fel cum un orientalist nu putea scăpa de „sențitii” sau de „arabi” sau de „indieni”, dintre care realitatea sa prezenta – degrădarea, colonizarea, înapoiată – îl excludea, cu excepția prezentării didactice a cercetătorului alb.

Protesurile de cercetător de specialitate creeau privilegii unice. Reamintim că Lane putea părea a fi orientalist și totuși să-și păstreze dețigarea de savant. Orientalii pe care îi studia au devenit de fapt orientaliști, pentru că el îi vedea nu doar ca oameni reali, ci și ca obiecte monumetalizate în relațiile sale despre ei. Aceasta dubla perspectivă a încurajat un fel de ironie structurată. Pe de o parte, era un număr de oameni ce trăiau în prezent, pe de altă parte, acești oameni – ca subiect de studiu – au devenit „egiptenii”, „musulmanii” sau „orientalii”. Doar cercetătorul putea vedea și utiliza discrepanța între cele două niveluri. Tendința celei dinți a fost întotdeauna către o mai mare varietate, totuși această varietate a fost mereu restinsă, comprimită pînă la extrema generalității. Orice caz modern, firesc, de comportament a devenit o efinziune ce trebuia trimisă înapoi la terminalii originar, care era consolidat în acest proces. Un asemenea gen de „expedire” era tocmai disciplina orientalistului.

A biflarea lui Lane de a trata egiptenii ca pe niște ființe actuale și ca pe niște valdali ale unor etichete *sui generis* era o funcție atât a disciplinei orientalistice, cît și a viziunilor ce existau în general despre musulmanii din Orientul Apropiat sau despre senit. La nici un popor nu era mai posibil decît la sențitii orientali să vezi prezentul și originea împreună. Evidenți și musulmanii, ca subiecte ale studiului orientalist, au fost ugo de înțeles fiind seama de originile lor primitive; aceasta a constituit (și) într-o anumită măsură, constituie încă) piatra de temelie a orientalismului modern. Renan i-a numit pe sențitii un caz de dezvoltare întrerupă și, din punct de vedere funcțional, aceasta a ajuns să însemne că, pentru orientaliști, nici un senit modern, oricît de convins era despre el însuși că e modern, nu putea depăși viziunea drepturile ce le aveau originile asupra sa. Aceasta regula a funcționat la nivelul temporal și spațial împreună. Nici un senit nu a avansat în timp dincolo de dezvoltarea dintr-o

perioadă „clasică”: nici un semni nu se putea elibera vreodată de mediul pastoral și pustiul al contului și al tribului său. Oricare manifestare a viciilor „sentințe” actuale putea fi și trebuia să fie trimisă înapoi la categoria explicativă primară a „sentimentului”.

Puterea executivă a unui asemenea sistem de referință, prin care fiecare caz discret de comportament actual poate fi redus la un număr mic de categorii explicative „originare”, a fost considerabilă la sfârșitul secolului al XIX-lea. În orientalism, a fost echivalentul birocratic în administrația publică. Departamentul era mai ușil decât dosarul individual și, cu siguranță, finia umană avea semnificație. În principiu, ca ocazie de înocinare a unui dosar. Trebuie să ni-l imaginăm pe orientalist la treaba, în rolul unui funcționar ce grupează o mare varietate de dosare într-un dulap pe care scrie „sentință”. Ajutat de descoperiri recente din antropologia comparativă și primitivă, un savant ca William Robertson Smith poate grupa laolaltă locuitorii din Orientul Apropiat și poate scrie despre obiceiurile lor de imandire și castitate, despre forma și conținutul practicilor lor religioase. Puterea operei lui Smith constă în demitologizarea radicală a semnelor. Barierile nominale prezentate lumii de islam sau de iudaism sînt mălinate: Smith folosește filologia și mitologia semantică, precum și erudiția orientalistă, „pentru a construi... o imagine ipotetică a dezvoltării sistemelor sociale, în conformitate cu realitățile arabe”. Dacă imaginea aceasta reușește să dezvăluie rădăcinile (fică înfluențe) ale monoteismului în totemism sau în venerarea animalelor, atunci savantul a avut succes. Și aceasta, spune Smith, în ciuda faptului că „sursele noastre mahomedane trag un val, în măsura în care pot s-o facă, peste toate detaliile vechiului păgînism”³⁸.

Opera lui Smith despre sentințe a acoperit domeniul ca teologia, literatura și istoria; a fost scrisă cu conștiința deplină a muncii orientalistilor (vezi, de exemplu, ataceul salvator al lui Smith din 1887 la adresa lucrării lui Renan *Histoire du peuple d'Israël*) și, mai important, a fost destinată a contribui la înțelegerea semnelor moderne. Cred că Smith a fost o legătură crucială în lanțul intelectual ce unea Albuli-că-expert cu Orientul modern. Nimeni din toată lumea cunoscută cuprinsă în competența orientalistă a lui Lawrence, Hagarth, Bell și alții nu ar fi fost posibilă fără Smith. Și chiar Smith, expertul în antichități, nu ar fi avut nici jumătate din autoritatea sa fără experiența suplimentară și directă a „realității arabe”. Combinația, în cazul lui Smith, între înțelegerea categoriilor primare și abilitatea de a vedea adevăratele generale din spațiile ciudațeniilor empirice ale comportamentului oriental contemporan, este cea care a dat

greutate scrierilor sale. În plus, tocmai această combinație specială a anticipat stilul de competență pe care Lawrence, Bell și Philby și-au construit reputația.

Ca Burton și Charles Doughty înainte lui, Smith a călătorit în Hegal, între 1880 și 1881. Arabia a fost un loc extrem de privilegiat pentru orientaliști, nu doar pentru că musulmanii tratează islamul ca pe *genius loci* al Arabiei, ci și pentru că regiunea Hegal pare, din punct de vedere istoric, la fel de pustie și de înopriată cum este din punct de vedere geografic; deșertul arab și astfel considerat un loc despre care se pot face declarații privitoare la trecut în exact aceeași formă (și cu același conținut) precum cele referitoare la prezent. În Hegal, poți vorbi despre musulmani, despre islamul modern și cel primitiv fără a te obosi să faci distincții. Acestui vocabular lipsit de fundamente istorice, Smith a putut să-i aducă însemnul autorității suplimentare asigurată de studii sale sentințice. Ce auzim în comentariile lui este punctul de vedere al unui savant ce controlează toate antecedentele pentru islam, arabi și Arabia. Așadar:

Este caracteristic pentru mahomedanism ca orice sentiment național să primească un aspect religios, întrucât întreaga viață politică și toate formele sociale ale unei țări musulmane poartă o haină religioasă. Dar ar fi o eroare să presupui că sentimentul religios autentic stă la baza a tot ce se justifică prin preluarea formei religioase. Prejudiciile arabiului și ai rădăcinile într-adevăr conservatoare, care a mai profund decât creștinismul, și islam. Este, într-adevăr, o mare greșală a religiei profetului faptul că se lasă atât de ușor în voia prejudecăților rasei în ridicarea acestor a fost pentru prima dată răspândit și că a luat sub protecția sa aște multe idei barbare și învechite, care pînă și Mohammed trebuie să fi văzut că nu au valoare religioasă, dar pe care le-a introdus în sistemul său spre a facilita propagarea doctrinei sale reformate. Totuși, amite dintre prejudecățile celor pe care cel mai clar mahomedane nu au bază în *Coran*”.

Pronumele „am” din ultima frază a acestui uimitor exemplu de logică definește explicit poziția avantaioasă a Albuli. Aceasta „are” permite să spunem în prima frază că întreaga viață politică și socială „poartă” o haină religioasă (islamul) poate fi astfel caracterizată ca totalitară, apoi să spunem în a doua că religia e doar o masă folosită de musulmani (cu alte cuvinte, toți musulmanii sînt, în esență, ipocriți). În a treia frază, se

Islamul - mesaje sau viziuni ale profetului Muhammad la
nobilul, musulmanic

EDWARD W. SAID

pretinde că islamul - chiar și atunci când pune stăpînire pe credința arabului - nu a reformat cu adevărat consecvența islamului preislamic, de bază al arabilor. Și asta nu e tot. Căci, dacă islamul a avut succes ca religie, e pentru că a permis, în mod responsabil, pătrunderea acestor prejudecăți arabe, „autentice” pentru o aserțiune tactică (acum vedem că a fost o tactică în avantajul islamului), trebuie să-l învinuim pe Mohammed, care, la urma urmei, a fost un crăpă-țezut fără scrupule. Dar toate acestea sînt mai mult sau mai puțin șterse în ultima frază, cînd Smith „ne” asigură că tot ce a spus despre islam nu e valabil, deoarece aspectele esențiale ale islamului cunoscute Vestului nu sînt, de fapt, „anatomice”.

Principiul identității și cel al noncontradicției ne comping să vedem în obliga cu mimic orientalistul. Ce presupun aceste este comping orientalistă, bazată pe un adevăr colectiv incontestabil, alții în totalitate în puterea de înțelegere filosofică și retorice a orientalistului. Smith poate vorbi fără cea mai mică ezitare despre „comportamentul nativ, practic și... structural nerezilient al spiritului arab” despre islam ca sistem de „ipocrizie organizată”, despre imposibilitatea „de a simți orice respect pentru dezvoltarea musulmană, în care formalismul și repetiția inutilă sînt reduce la un sistem”. Atacurile sale la adresa islamului nu sînt relativiste, căci îl este clar că superioritatea Europei și a creștinismului e reală, nu imă-gina. La bază, viziunea lui Smith asupra lumii este binară, cum rețese din pasaje ca următorul:

Cătoroi arab e diferit de noi. Ostentarea de a se deplasa din loc în loc e o simplă năpădăre pentru el, nu se bucură de efort, așa cum ne bucurăm „noi” și hodogăsiște de forme sau de oboseala cu toată forța (așa cum nu facem „noi”). Nu-l veți convinge niciodată pe orientali că, atunci cînd coborîți de pe călărie, puteți avea orice altă doctrină decît aceea de a vă așeza imediat pe un covor și a vă odihni (*israrhi*, fîndul și bînd, în plus, arbul e prea puțin impresionant de petșaj [dar „noi” sîntem]!).

„Noi” sîntem așa, „ei” sînt alfel. Care arab, care islam, cînd, cum, după care probe: acesea par a fi distincții irelevante pentru Smith în cercetarea și experiența sa din Hجاز. Problema cruciale este că tot ce poate și sau alfa despre „semitii” și „orientali” prinși e o confirmare imediată, nu doar din arhive, ci direct de la fața locului.

Dintr-o asemenea structură coercitivă, prin care un „modem” „ade-culturar” e înalțat în revocabil de adevărul general formulat în legă-tură cu antecedențele sale lingvistice, antropologice și doctrinare înțep-

ORIENTALISM

de către un savant european alb, a derivat opera marilor experți orientaliști din Anglia și din Franța din secolul al XX-lea. La acești, structură ex-pertii au adus și mitologia lor personală, și propriile obiecte, care la scri-torii ca Doughty și Lawrence au fost studiate cu o considerabilă notă de fitecare - Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Phil-by, Sykes, Storrs - a crezut că viziunea sa asupra realității orientale a fost individuală, creația de la sine în urma unui contact intim personal cu Orientul, cu islamul sau cu arabi; fiecare a manifestat un dispreț general față de cunoștințele oficiale despre Est, „soarele m-a făcut arab”, a scris Doughty în *Arabia Deserta*, „dar niciodată nu m-a pervertit la orientalism”. Totuși, într-o analiză finală, toți (cu excepția lui Blunt) au exprimat ostilitatea occidentală tradițională și teama față de Orient. Ye-dentile lor au rafinat și au dat o nuanță personală stilului academic al orient-islamului modern, cu repertoriul său de mari generalizări, de „simțu-țiențioasă” ale eterei decizii nu puteau fi contestate, ale cărei generalizări nu puteau fi reduce la simple formule. (Doughty scrie din nou, pe aceeași pagină unde a ironizat orientalismul: „Semții sînt ca un om ce stă într-o cloacă pînă la ochi, dar care atinge cerul cu genetele”.) Ei au acționat, au promisi, au recomandat o politică publică pe baza unor asemenea generalizări; și, printr-o remarcabilă ironie, au dobîndit identitatea de orientaliști în culturile lor natale - deși, în cazurile lui Doughty, Lawrence, Hogarth și Bell, legătura lor profesională cu Estul (ca a lui Smith) nu i-a împiedicat să-l disprețuiască profund. Principala lor problemă era să mențină Orientul și islamul sub controlul Albilor.

O nouă dialectică apare din acest proiect. Ce i se cere expertului orien-talist nu mai este o simplă „înțelegere”: acum Orientul trebuie făcut să funcționeze, forța sa trebuie îngrădită de partea valorilor actualizate, a intereselor și a scopurilor „noastre”. Cunoașterea Orientului e transformată direct în activitate, iar rezultatele dau naștere la noi curente de gândire și de acțiune în Orient. Dar acesea, la rîndul lor, vor cere de la Alb o nouă afirmaire a controlului, de aceeași dată nu ca autor al unor lucrări savante despre Orient, ci în calitate de creator al istoriei con-temporane, al Orientului ca realitate actuală pe care, pentru că experții a început-o, doar ei o poate înțelege în mod adevărat. Orientalistul a devenit acum o figură a istoriei orientale, ce nu se poate distinge de ea, fîndu-l tot el, *semitul* ei caracteristic pentru Vest, lăsat pe scurt acesta dialectică:

Unii englezi, al căror lider a fost Kitchener, au crezut că o *royalty* a arabilor împotriva turelor va permite Angliei, în lupta sa cu Germania,

s-o înfrînga, în același timp, pe aliații sa, Turcia. Cunoașterea de către ei a naturii, puterii și fărîi popoarelor vorbitoare de limba arabă i-a făcut să creadă că finalul unei asemenea revolte va fi teribil; și i-au indicat caracterul și metode. Astfel că i-au permis să înceapă, după ce au obținut asigurări oficiale că vor primi ajutor pentru ca din partea guvernului britanic. Totuși, revolta sferită de Mecca a fost pentru cei mai mulți o surpriză și a găsit pe Aliați nepregătiți. A trezi sentimente contradictorii și s-a făcut mare priten și dușman, printre altele celor gelozi divergențe triburilor sale au început să eșueze²¹.

Acesta este rezumatul făcut de Lawrence însuși capitoului 1 din *The Seven Pillars of Wisdom*. „Cunoașterea... unor englezi” produce o mișcare în Orient, ale cărei „reburî” au urmat contradicții și ambiguități, rezultatele pe jumătate imaginare, tragicomice ale acestui nou Orient reinviat devin subiectul scrierilor experților, o nouă formă de discurs orientalist ce prezintă o viziune a Orientului contemporan, nu ca națiune, ci ca problematică, complexitate și speranță trădată, cu autonul orientalist alb care-1 oferă o definiție profetică, limpede.

Înlocuirea narațiunii cu viziunea – care este adevărată, chiar într-o lucrare scrisă alt de limpede în stilul povestirii precum *The Seven Pillars* – e ceva ce am întâlnit deja în *Modern Egyptians* a lui Lane. Un conflict între o vedere holistică asupra Orientului (descriere, document monumental) și o narațiune a evenimentelor din Orient reprezintă un conflict pe mai multe niveluri, implicând mai multe finalități diferite. Într-un conflict și frecvent reînnoit în discursul orientalistului, merită să fie analizată aici pe scurt. Orientalistul examinează Orientul de la înălțime, cu scopul de a surprinde întreaga panoramă din țara sa – cultura, religie, spirit, istorie, societate. Pentru aceasta, el trebuie să privească fiecare detaliu prin intermediul unui set de categorii reductive (semnifică spiritul musulman, Orientul etc.). Deoarece aceste categorii sînt în primul rînd schematice și eficiente și deoarece se presupune mai mult sau mai puțin că nici un orientat nu se poate cunoaște pe sine așa cum – în ultimă cunoaștere un orientalist, orice viziune a Orientului ajunge pînă la una să-și bazeze coerența și forța pe persona, instituția sau discursul în a cărui proprietate se află. Orice viziune amplă e fundamental conservatoare și am observat cum, în istoria ideilor din Vest despre Orientul Apropiat, aceste idei s-au menținut indiferent de orice dovadă care le-a contestat. (Într-adevăr, putem argumenta că ideile acestea produc dovezi care le susțin valabilitatea.)

Orientalistul este, în principal, un fel de agent al unor asemenea viziuni ample; Lane e un exemplu tipic al modului cum un individ crede că s-a subordonat ideile, sau chiar ceea ce vede, exigențelor unei concepții „simbolice” asupra întregului fenomen cunoscut, colectiv, ca Orient sau natura orientala. De aceea, o viziune e statică, tot la fel cum sînt stăncele categoriile științifice. De aceea, orientalismul de la sfîrșitul secolului al XIX-lea : nu există nici un reîngui în spatele „semnifică” sau al „spiritului orientat”; acestea sînt puncte finale, ce mențin fiecare varietate de comportament orientat în cadrul unei viziuni generale asupra întregului domeniu. Ca disciplină, ca proteste, ca limbaj sau discurs specializat, orientalismul se bazează pe permanența întregului Orient, căci înă, „Orient” nu pot exista cunoștințele consistente, înțelegibile și clare, numite „orientalism”. Astfel, Orientul aparține orientalismului, așa cum se presupune că există informații pertinente care aparțin Orientului (sau despre Orient).

Asupra acestui sistem static de „esențialism sincronizant” pe care l-am numit viziune, deoarece presupune că întregul Orient poate fi văzut dintr-o privire, există o presiune constantă. Sursa de presiune este narativă, prin faptul că, dacă se poate arăta că orice detaliu orientat se mișcă sau se dezvoltă, diacronia este introdusă în sistem. Ce pare stabil – și Orientul e sinonim cu stabilitatea și cu eternul neschimbat – apare acum ca instabil. Instabilitatea sugerează că istoria, cu detaliul său ce provoacă dezbateri, cu curente ale de schimbare, cu tendința sa de creștere, decalin sau mișcare dramatică e posibilă în Orient și pentru Orient. Istoria și narațiunea prin care e reprezentată istoria susțin că viziunea este insuflentă, că Orientul – ca o categorie ontologică necondiționată nedetăleie potențialul de schimbare al realității.

În plus, narațiunea este forma specifică în care istoria scrisă pentru a se opune permanenței viziunii. Lane a sesizat pericolul narațiunii atunci cînd a rețut să dea o formă lină informațiilor sale, preferînd în schimb forma monumentală a viziunii enciclopedice și lexicografice. Narațiunea afirmă puterea oamenilor de a se naște, de a se dezvolta și de a muri, tendința instituțiilor și a realităților de a se schimba, posibilitatea ca modernitatea și contemporaneitatea să deșasească, în final, civilizațiile „clasice”; mai mult, ea afirmă că dominația realității de către viziune nu e altceva decît o voință de putere, o voință de adevăr și interpretare și nu o condiție obiectivă a istoriei. Pe scurt, narațiunea introduce un punct de vedere, o perspectivă, o conștiință opusă rețelei unitare a viziunii; ea violență funcțiunile apoloneice semne afirmate de viziune.

A atunci cînd, în urma primului război mondial, Orientul a fost declarat mînat să intre în istorie, orientalistul-ca-agent a provocat acest lucru. Hannah Arendt a făcut observația strălucită că omologul birocratului este agentul secret⁴⁴, ceea ce înseamnă că, dacă istoria occidentală colectivă este orientalistă, fostii o instituție birocratică bazată pe o anumită viziune conservatoare asupra Orientului, atunci cei care au servit o asemenea viziune în Orient au fost agenții imperiali ca T. E. Lawrence. În opera sa, putem vedea cel mai clar conflict dintre istoria maritivă și viziune. În vreme ce, după cum spune el, „noul imperialism a înecată „o tendință activă de a împune răspundere popoarelor locale (din Orient)“⁴⁵, Conservarea dîntre puterile europene le-a făcut acum să împingă Orientul în viața activă, să-l pună în funcțiune, să-l treacă de la pasivitate, „orientala“ imitabilă la viața militanță modernă. Ar fi important, totuși, ca Orientul să nu fie niciodată lăsat de capul său sau să scape din mîna „ideea canonică fiind că orientaliști nu au tradiția libertății“.

Marea dramă a operei lui Lawrence este că ea simbolizează lupta, în primul rînd, de a simțea Orientul (lăsat de viață, etern, fără forță) la mișcare : în al doilea rînd, de a împune acestei mișcări o formă esențialmente occidentală : în al treilea rînd, de a cuprinde noul Orient treziți la viață într-o viziune personală, al cărei stil retrospectiv include un puternic sentiment al eşecului și trădării.

Am vrut să creez o nouă națiune, să restabilesc o influență pierdută, să dau celor douăzeci de milioane de semîi bazele pe care să-și construiască un imperiu, pînă de vis al grînditorilor naționali.... Toate provinciile supuse ale imperiului nu muriau, pentru mine, moartea nici unui englez. Dacă am reușit în Est un respect de sine, mișcarea și idealul, dacă am făcut mai exigentă guvernarea standard a abilor asupra raselor de culoare, înseamnă că am ajutat aceste popoare să corespundă într-o anumită măsură noii comunități de națiuni, în care rasele dominante își vor uita realizările brutale, iar rasele albe, roșii, galbene, brune și negre se vor alia împreună, fără priviri puerile, în serviciul lumii“.

Nimic din toate acestea, nici ca intenție, nici ca demers real, nici ca proiect esuan, nu ar fi fost nici pe departe posibil fără perspectiva orientalistului alb la bază :

Evreii din Metropola de la Brigham, sămăniți, adoratori lui Adonis, desfrînați de din bordurile Damascului sînt cu toții indici similitare ale

capacității semîilor de a se bucura și expresile aceluiași energi ce ne-a dat nouă, la polul opus, remușcarea la sine a esențelor sau a primilor creștini sau a primilor califi, care considerau calea spre cer demnă de cei săraci cu dubul. Semîișii ezitau între desfrîn și uitarea de sine.

Lawrence e susținut în asemenea afirmații de o tradiție respectabilă ce se întinde ca lumina unui far pe durata întregului secol al XIX-lea, în centrul său, de unde emană lumina, desigur, se află „Orientul“, centrul acesta fiind suficient de puternic pentru a lumina ați topografia generală, etî și detaliele ei, alitate în raza sa acțiune. Evreii, adoratorii lui Adonis, desfrînați de la Damasch constituite semne nu ații, ale umanității, să spunem, et ale unui domeniu semîilor năuși semîi și transformat în ramura semîi, coerentă, a orientalistului. În cadrul acestui domeniu, au fost posibile anuntite lucruri :

Arabi s-ar putea lega pe o idee ca pe o coardă, căci înalțarea ne-angajată a spiritelor lor a făcut din ei sclavi supuși. Nici unul nu s-ar elibera de o obligație pînă la venirea succesorului și, o dată cu el a responsabilității, a datoriei și a angajării. Apoi ideea s-a dus și treaba s-a încheiat – în ruina. Fără o credință, et ar putea fi purtări în cele patru colțuri ale lumii (dar nu spre cer) arătîndu-li-se bogățiile și plăcerile pămîntului : dar dacă pe drum... ar înfini profetul unei idei, care nu ar avea unde pune capul sau a căruia hrană ar depinde de pomenă sau de păsări, atunci și-ar părăsi cu toții bogățiile pentru inspirația acestuia.... Sînt la fel de insubtili ca apa și, tot ca apa, ar învinge, poate, în final. Din zorii vieții, în valuri succesive, ei s-au aruncat asupra poftelor trupului. Fiecare val s-a spart... Am ridicat și am restogolit un asemenea val (și nu cel mai mic) înaintea respingerii unei idei, pînă la ajuns la vîrf, a coborît și s-a prăbușit în Damasch. Acest val, respins de rezistența unor lucruri legitime, va asigura materialul pentru valul următor, cînd, la timpul curent, marea se va răfua din nou.

„Ar putea“, „ar avea“ și „dacă“ fac parte din stilul lui Lawrence, care se introduce în domeniu, cum ar veni. Astfel e pregătita posibilitatea pentru ultima frază, unde, ca manipulator al arabilor, Lawrence se așază pe sine în fruntea lor. Precum Kurtz al lui Conrad, Lawrence s-a desprins de pămînt și se identifică cu o nouă realitate, cu scopul – spune el mai tîrziu – de a putea deveni răspunzător pentru „constrîngerea“ noului Asii, pe care timpul, în mod inexorabil, o aducea peste noi, să la o formă“.

Arabi
descoper

Revolta arabilor dobândește semnificație doar atunci când Lawrence concepe o semnificație pentru ea, semnificația lui acordată astfel. Astfel a fost un triumf, „o dispoziție de extindere... prin faptul că ne-am asumat suferința sau experiența altcuiva, personalitatea sa”. Orientalismul a devenit acum orientalism reprezentativ, spre deosebire de observații participante dinainte, cum ar fi Lane, pentru care Orientul era ceva ținut cu grija în șah. Dar exista un conflict de nerezoalva la Lawrence între Alb și orientul, și, deși el nu spune în mod explicit, acest conflict repune în scenă, în esență, în mintea lui, conflictul istoric între Est și Vest. Conștient de puterea sa asupra Orientului, conștient și de duplicitatea sa, înconștient de tot ce, în Orient, i-ar sugera că istoria, la urma urmei, este istorie și că, și fara el, arabii ar atinge în final la dispaia cu turcii. Lawrence reduce întreaga marșă la o revoltă (succesele sale momentane și eşecul său amar) la viziunea lui proprie de „război civil permanent” nerezoalva :

Totuși, în realitate, am trăit experiența indirectă pentru noi înșine sau cel puțin pentru că ne era destinată, și putem scăpa de această cunoaștere doar imaginându-ne alți senili, cî și motivația sa...

Nu pare a exista, pentru noi, lideri, posibilitatea de a merge drept pe această cale întruochetă de comportare, cercuri concentrice de motive necunoscute, timide, care le anulează sau le încarcă suplimentar pe cele precedente”.

Acestui sentiment intim al înfrîngerii, Lawrence avea să-i adauge mai tirziu o teorie despre „bătrîni” care i-au furat triumful. În orice caz, ceea ce contazea pentru Lawrence este faptul că, în calitate de expert alb, de moștenitor al unor ani de înțelepciune academică și populară despre Orient, el își poate subordona felul său de a fi felului lor de a fi, pînă de aceea să-și asume rolul de protel orientala ce făcîndu ulei mișcări în „noul Asie”. Și atunci cînd, din orice motiv posibil, mișcarea eșuează (e preluată de alții, idealurile îi sînt trădare, visul de independență e înfrînat), ce contazea este dezamăgirea lui Lawrence. Astfel, departe de a fi un simplu pion pierdut în marea gamea a evenimentelor derulate, Lawrence se identifică în totalitate cu lupta nouă. Asti de a se naște.

În timp ce Eșchil a reprezentat Asia plîngîndu-și pierderile, iar Nerval și-a exprimat dezamăgirea că Orientul nu a fost mai strălucitor decît vîria el, Lawrence devine alii continental care plînge, cî și conștința subiectivă care exprimă o dezamăgire aproape cosmică. În final, Lawrence – și mulțumita nu doar lui Lowell Thomas și Robert Graves – și

viziunea lui Lawrence au devenit tocmai simbolul problemei orientale : pe scurt, Lawrence și-a asumat răspunderea față de Orient pînă de experiența sa de cunoaștere între cititor și istorie. Într-adevăr, ceea ce Lawrence prezintă cititorului este o putere directă a expertului, puterea de a fi, pentru scurt timp, Orient. Toate evenimentele atribuite prezumtiv revoltei istorice a arabilor sînt reduse, în final, la experiențele lui Lawrence legate de aceasta.

De aceea, într-un asemenea caz, stilul nu e doar puterea de a simboliza astfel de generalități enorme ca Asia, Orientul sau arabii : el este și o formă de înlocuire și de încorporare prin care o voce devine o înțregă istorie și – pentru occidentalul alb, în calitate de cititor sau de scriitor – singurul tip de Orient pe care e posibil să-l cunoaștem. La fel cum Reman a reprezentat domeniul posibilităților deschise semnelor în cultură, gîndire și limbă, Lawrence descrie spațiul (și, într-adevăr, își însușește acest spațiu) și timpul Asiei moderne. Efectul acestui stil este că aduce Asia aîngilor de aproape de Vest, dar numai pentru un moment, scurt, Rămănem, la sfîrșit, cu un sentiment al distanței jalone care „ne” desparte încă de un Orient destinat a-și purta alteritatea ca pe un semn al înstrăinării sale permanente față de Occident. Aceasta este conștința dezamăgitoare confirmată (în zilele noastre) de finalul cărții *A Passage to India* de E. M. Forster, unde Aziz și Fielding încearcă, fără a reuși, să se impace :

„De ce nu putem fi prieteni acum?”, a spus celălbalt, întîndu-i cu afețiune în brațe. „E ce vreau eu. E ce vrei tu.”

Dar caii nu voriau – s-au îndepărtat unul de altul : pămîntul nu voia, mîlîndu sfîrșit primire care călăreții trebuiau să treacă în sfîr : temple, bazinul, închisorarea, palatul, pășunile, hotelul. Casa de oaspeți, care se arăta pe măsura ce tegeau din treacătoare și vedeau Mau dedesupt : toate acestea nu voriau, spunînd cu o mie de voci : „Nu, nu încă” și cenl spunea : „Nu, nu aîc”.

Cu acest stil, cu această definiție compactă se va confrunta Orientul întotdeauna.

În ciuda pesimismului, există un mesaj politic pozitiv în spatele expresiilor sale. Golul dintre Est și Vest poate fi redus, așa cum Comen și Bailfour știau foarte bine, de cunoștințele și de puterea occidentală sup- perioară. Viziunea lui Lawrence este completată în Franța de către Maurice Barres cu cartea *Une Enquête aux pays du Levant*, consacrată unei călătorii în Orientul Apropiat din 1914. Ca multe scrieri dinaintea sa,

Exquisite e o lucrare de recapitulare, al cărei autor nu cauta doar surse și origini ale culturii occidentale în Orient, ci și reflecă calatoriile lui Herodot, Flaubert și Lamartine în Orient. La Barres, totuși, exista, în plus, o dimensiune politică a calatoriilor: el cauta dovezi, chiar dovezi concludente, ale unui rol constructiv al francezilor în Est. Cu toate acestea, diferența dintre competența franceză și cea britanică rămâne: prima reușise o conjugare reală a popoarelor și a țărilor, în vreme ce a doua are de a face cu un domeniu al posibilității spirituale. Pentru Barres, prezența francezilor se poate vedea cel mai bine în școlile franceze, unde, așa cum spune despre o școală din Alexandria, „fiecăre încercător să vezi acele țelțelțel originale saluțind și reproducând alți de minuna franceza și melodia în franceza lor vorbitoră din Île-de-France”. Dacă Franța nu are de fapt nici o colonie acolo, ea nu e în totalitate lipsită de proprietăți:

Există acolo în Orient un sentiment față de Franța care este alți de religios și de puternic, înch poate absorbi și reconcilia toate aspirațiile noastre cele mai diverse. În Orient, noi reprezentăm spiritualitatea, dreptatea și călășăria idealului. Anglia e puternică acolo; Germania este atropuerică; dar noi am cucerit sufletele orientale.

Într-o dispută zgomotoasă cu Jaurès, acest celebru medic european propune vaccinarea Asiei împotriva propriilor boli, occidentalizarea orientailor, aducerea lor într-un contact sănătos cu Franța. Totuși, chiar și în aceste proiecte, vizitarea lui Barres păstrează tocmă distincția între Est și Vest, pe care pretinde că o reduce.

Cum vom fi capabili să formăm, pentru noi însuși, o elită intelectuală cu care să putem lucra, alături din orientali care să nu fie dezadacținați, care să continue să se develope după norme lor, care să rămână pătrunși de tradițiile de familie, care să stabilească astfel o legătură între noi și masa de localnici? Cum vom crea relații în vederea pregătirii dinuului către acorduri și tratare ce ar fi forma dorită pentru viitorul nostru politic [în Orient]? Asemenea lucruri se referă, în final, la rezerva, în acești oameni citadini, a posibilității pentru păstrarea comunicării cu inteligența noastră, chiar dacă acest gauri poate veni, de fapt, din propriul lor sentiment al destinului național.

Sublinierea din ultima frază îi aparține lui Barres însuși. Căci, spre deosebire de Lawrence and Hogarth (a cărui carte *The Wandering Scholar*

este relatarea în totalitate informativă și necromantică a două calatorii în Levant din 1896 și 1910³), el scrie despre o lume a probabilităților indeterminate: el este mai pregătit să-și imagineze Orientul incertul pe propriul datu. Totuși, legătura (sau leșă) dintre Est și Vest, pe care o susține el, e destinată a permite o varietate constantă de prestime intelectuală dispre Vest spre Est. Barres vede lucrurile nu în termeni de valori, de bătălii, de aventur spirituale, ci în termeni de cultivare a imperialsimului britanic, în aceeași măsura de necredutal, pe cel este de subtil. Viziunea britanică, exemplificată de Lawrence, e cea a tendințelor dominante a Orientului, a popoarelor: a organizațiilor politice și a mișcărilor dirigite și menținute sub control de tucia expertă a Abililor: Orientul este Orientul „nostru”, „nostru”, coloniile „noastre”. E mai puțin probabil să se facă poporul „nostru” de către politica s-au bazi întodeauna pe minorități, și cător percepții și a cător politici s-au bazi întodeauna pe minorități, și pe presiunile insidioase ale comunității spirituale dintre Franța și copiii săi coloniali. Orientalistul-agenț britanic – Lawrence, Bell, Philby, Stora, Hogarth – în timpul și în urma primului război mondial, a preluat alți rolul expertului-aventurier-excentric (creat în secolul al XIX-lea de Lane, Burton, Hester Stanhope), și și rolul autorității coloniale, a cărei poziție este centrală, alături de conducătorul indigen: Lawrence cu hașemiti, Philby cu casa lui Saud sint cele două exemple mai bine cunoscute. Competența orientalistă britanică s-a automodelat în jurul consensului, al ortodoxiei și al autorității suverane; competența orientalistă franceză interbelică s-a preocupat de heterodoxie, legături spirituale, excentrici. Nu e întâmplător, deci, că cele două cartiere savante importante ale perioadei, una britanică și una franceză, nu fost cea a lui H. A. R. Gibb și cea a lui Louis Massignon; interesul uneia era definit de noțiunea de Sunna (sau ortodoxie) din islam, iar al celeilalte era figura sufi teosofică, aproape asemănătoare lui Cristos, Mansur al-Halali. Voi reveni asupra acestor doi orientaliști importanți ceva mai târziu.

Dacă m-am concentrat alți de mult în această secțiune asupra agenților imperiali și a politicienilor, în locul savanților, este pentru că am dorit să accentuez trecerea majoră din cadrul orientalismului, al cunoștințelor despre Orient, al relațiilor cu acesta, de la o atitudine academică la una instrumentală. Ce însoțește trecerea este o schimbare de pozitie și din partea orientalistului individual, care nu mai trebuie să se vadă pe sine – așa cum au făcut Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller și alții – ca aparținând unui gen de comunitate de breasla cu propriile tradiții și ritualuri interne. Acum orientalistul a devenit reprezentantul culturii sale

occidentale, care concentrează în opera sa o dualitate majoră a cărei expresie simbolică este acea operă (indiferent de forma sa specifică) : conștiința, cunoșterea, știința occidentală ca pun stabilire pe cele mai îndepărtate puncte orientale, ca și pe cele mai detașate particularități orientale. Formal, orientalistul se vede pe sine realizând unitatea dintre Orient și Occident, dar, în principiu, reafirmând supremația etnologică, politică și culturală a Vestului. Istoria, într-o asemenea unitate, e radical atenuată, dacă nu chiar eliminată. Privită ca un curent de dezvoltare, ca o trăsătură narativă sau ca o forță dinamică ce se deslășoară sistematic și material în timp și spațiu, istoria umană – a Estului și a Vestului – e subordonată unei concepții essentialiste, idealiste asupra Occidentului și Orientului. Pentru că se simte sfîrșit la limita dintre Est și Vest, orientalistul nu doar vorbește prin largi generalități, ci și încearcă să transforme fiecare aspect al vieții orientale sau occidentale într-un indicu direct al unei sau al altceia dintre cele două jumătăți geografice.

Schimbul din cadrul scrierilor orientalistului între sinele său expert și sinele său privitor, contemplativ, ca reprezentant occidental, este redat cu precizie în termenii vizuali. Iată un pasaj caracteristic (citat de Gibb) din lucrarea clasică a lui Duncan Macdonald *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909) :

Arabii se arată a fi nu deosebiți de creduli, ci practici, materialişti, punând întrebări, îndoiindu-se, ironizându-și propriile superstiții și obiceiuri, amatori de supranatural, și toate acestea într-un mod ciudat de superficial, aproape copilăresc.

Verbul de bază este *arabă*, care aici ne face să înțelegem că arabii se dezlănțuie (cu voce sau fără voce) spre a fi analizați de experți. Numărul de caracteristici ce li se atribuie prin seria lungă de simptome apozitivi, îi face pe „arabi” să dobîndească un fel de impendabilitate existențială : de aceea, „arabii” ajung la denumirea foarte largă, generică gândirii antropologice moderne, de „primitivii copilași”. Ceea ce mă îngerează Macdonald este că, pentru assemenea descrieri, există o pozitie deosebit de privilegiată ocupată de orientalistul occidental, a cărui funcție reprezentativă este tocmai aceea de a *arabă* ce trebuie văzută. Intrarega istorie specifică poate fi astfel văzută la culmea Orientului și a Occidentului impune, sau la frontiera nesigură dintre Orient și Occident. Dinamica aită de complexă a vieții umane – ceea ce am numit istorie ca narativă – devine fie irrelevantă, fie neînsemnată în comparație cu vizuina circulară

prin care detaliile vieții orientale servesc doar la reafirmarea orientaliștii subiectului și a occidentalității observatorului.

Dacă o asemenea vizuine, în anumite privințe, o amintește pe cea a lui Dante, nu trebuie nicidecum să nu observăm că diferența imensă există între acest Orient și cel al lui Dante. Dovada aici trebuie să fie (și probabil este considerată) științifică : originea sa, din punct de vedere etnologic, este știința intelectuală și umană europeană din secolul al XIX-lea. În plus, Orientul nu e o simplă minune sau un dușman sau o ramură a exoticii, ci este o realitate politică de o mare și semnificativă importanță. Ca și Lawrence, Macdonald nu-și poate separa cu adevărat caracteristicile reprezentative de occidental de rolul său de savant. Astfel, vizuina sa asupra islamului, precum aceea a lui Lawrence asupra arabilor, conținută *de înfrînă* obiectului cu *identitate* persoanei care definește. Toți orientaliștii arabi trebuie adaptați unei vizuini de tip oriental, așa cum a fost ea creată de savanții occidentali, ca și unui contact special cu Orientul, în care occidentalul prinde din nou esența Orientului în urma înstrăinării sale profunde de acesta. Pentru Lawrence ca și pentru Forster, această ultimă senzație provoacă dezadepde și eșec personal ; pentru savanți ca Macdonald, ea consolidează însuși discursul orientalist.

Și duce acest discurs în lumea culturii, a politicii și a actualității. În perioada interbelică, așa cum putem vedea ușor din romanele lui Malraux, reatritate dintre Est și Vest s-au răspîndit foarte mult. Indiciile prezențelor orientale de independență, politică se afluau peste tot ; desigur, în Imperiul Otoman dezmembrat, ele erau încunajate de Aliați ei, așa cum se vede perfect în întreaga revoluția arabă și în urmările ei, au devenit repede problematice. Orientul părea acum a constitui o provocare, nu doar pentru Vest în general, ci și pentru spiritul cunoștințelor și imperiul occidental. După un secol bun de intervenție constantă în Orient (și după studierea acestuia), rolul Vestului într-un Est ce reacționa ei însuși la crizele modernității părea considerabil mai delicat. Era problema ocupanței totale, cea a teritoriilor sub mandat, cea a curentelor europene în Orient, cea a tratatelor elitoriale locale, a mișcărilor populare locale și a dorințelor locale de autogovernare și independență, ceea ce contactelor civilizatoare între Orient și Occident/Asemenia provocă au determinat reconsiderarea cunoștințelor occidentale despre Orient. Nimeni altul decît un personaj precum Sylvia sin Lev, președinte al Societății asiatice între 1928 și 1935, profesor de sașistă la Collège de France, a reflectat în mod serios în 1925 asupra urgenței problemei Est-Vest :

Datoria noastră este de a înțelege civilizația orientală. Problema umanistă, care constă, la nivel intelectual, în a face un efort simpatetic și inteligent de a înțelege civilizațiile străine atât în formele lor trecute, cât și în cele viitoare, se pune în mod special pentru noi, francezii (deși sentimente similare puteau fi exprimate de un englez: „problema era europeană”), în mod practic, cu privire la marile noastre colonii asiatice...

Aceste popoare sînt moștenitoarele unei lungi tradiții de istorie, artă și religie, al cărei sentiment nu l-am pierdut cu totul și pe care sînt probabil domoii săo prelungim. Ne-am asumat responsabilitatea intervenției în dezvoltarea lor, cîndodată fără a le consulta, cîndodată ca răspuns la cererea lor... Prețindem, pe drept sau pe nedrept, că reprezentăm o civilizație superioară și, din cauza dreptului acordat nouă în virtutea acestei superiorități, pe care o afirmăm mereu cu atâtă siguranță, înțelegem înconștient în fața bășinașilor, punem la îndoială toate tradițiile lor locale...

În general, deci, oriunde a intervenit europeanul, bășinașul l-a perceput cu un fel de dispreț generală, cu adevărat chinătoare, din moment ce simțea că suna bunastății sale, în sfera morală mai mult decît în cea materială, în loc să crească, a scăzut, de fapt. Totul a făcut ca bazele vieții sale sociale să pară subrele, pe punctul de a se sfărîma, iar pilonii de aur pe care credea că și-a reconstruit viața nu par acum decît carbon poleți.

Aceasta dezamăgire s-a transformat în ranchiună de la un capăt la altul al Orientului, iar ranchiuna e acum foarte aproape să devină ură și una astăzi, doar momentul potrivit să se prefacă în acțiune.

Dacă, din motive de lenie sau de neînțelegere, Europa nu face efortul pe care îl cer de la ea doar propriile-i interese, atunci drama asiatică se va apropia de punctul de criză.

Aici, simțim, care e o formă de viață și un instrument al politicii – adică, oriunde sînt în joc interesele noastre – trebuie să pătrundă civilizația și viața locală în intimitatea lor, pentru a le descoperi fundațiile și caracteristicile durabile, mai degrabă decît să asude viața locală cu amenajarea inocentă a importurilor civilizatoare europene. Trebuie să ne oțărăm pe noi înșine acestor civilizații așa cum ne oțărăm celele produse pe piața locală de schimb. (Subliminal: în original!)

→ Lévi nu are nici o dificultate în a lega orientalismul de politică, deoarce îndelungata – sau mai degrabă prelungita – intervenție occidentală

în Est nu poate fi negată nici în consecințele sale asupra societății, nici în efectul său asupra bășinașului neretic; împereună, cele două se adăugă la ceea ce ar putea fi un viitor anemicător. În ciuda umanismului său clar exprimat, a admirabilei preocupări pentru semenii săi, Lévi concepe împereună prezența în termenii neplăcut de înguști. Orientalul e înălegat simțindu-și lumea amenințată de o civilizație superioară; totuși, motivele sale sînt determinate nu de o dorință pozitivă de libertate, de independență politică sau de realizări culturale în *comptabilité d'acte de cete*, ci în schimb, de ranchiună sau rănire învidioasă. Paraneuș oferit pentru această uria întorsătură a lucrurilor este că Orientul să fie scos pe piață pentru un consumator occidental, să fie pus în fața acestuia ca unul dintre nememorsele bunuri ceri soliciția atenția. Dintr-o singură lovitură, vești dezamoroase Orientul (bășindul) să creadă că este o canităte „egală” pe piața occidentală de idei) și vești potoli temerile occidentale față de un val oriental. La bază, desigur, ideea principia a lui Lévi – și maturitatea sa cea mai semnificativă – este că dacă nu se face ceva în privința Orientului, „drama asiatică se va apropia de punctul de criză”.

Asia suferă și, totuși, în suferința ei, amenința Europa: granița eternă, rigidă dinăuntru între Est și Vest, aproape neschimbată încă din Antichitatea clasică. Ceea ce spune Lévi în calitate de cel mai mare orientalist modern e repetat cu mai puțin subtilitate de umanști culturali. În 1925, periodicul francez „Les Cahiers du mois” a organizat un sondaj printre figurile intelectuale notabile; scriitorii chestionați au inclus orientaliști (Lévi, Emile Senart), ca și literați precum André Gide, Paul Valéry și Edmond Jaloux. Întrebările se refereau la relațiile dintre Orient și Occident într-un mod oportun, ca să nu spunem nerușinat de adecvat, ceea ce indică deja ceva legat de ambianța culturală a perioadei. Vom recunoaște imediat cum ideile de felul celor răspândite în cercetarea orientalistă au ajuns acum la nivelul de adevăr acceptat. O întrebare a fost dacă Orientul și Occidentul sînt reciproc impenetrabile (ideea l-a aparținut lui Maeterlinck) sau nu, o alta dacă influența orientală reprezintă „un pericol grav” – cuvintele îi aparțin lui Henri Massis – pentru gândirea franceză, iar a treia se referea la valorile din cultura occidentală, cărora le poate fi atribuită superioritatea sa asupra Orientului. Răspunsul dat de Valéry mi se pare demn de a fi citat, atât de sincer pe rîndul lui argumentația sa și atât de venerabil, cel puțin la începutul secolului al XX-lea:

Din punct de vedere cultural, nu cred că trebuie să ne temem prea mult *actum* din cauza influenței orientale. Nu e ceva necunoscut nou.

Datorăm Orientului toate începuturile artelor noastre și ale unei bune părți din cunoștințele noastre. Putem foarte bine știi că ceea ce vine acum din Orient, dacă vine ceva nou de acolo, lucru de care mă îndoiesc foarte mult. Această îndoielă este tocmai garanția și arma noastră europeană.

În plus, problema reală în asemenea chestiuni este de *a asimila*. Dar aceasta a fost întotdeauna marea specialitate a spiritului european de-a lungul timpului. Rolul nostru constă deci în a menține această putere de alegere, de mișcare universală, de transformare a tot în propria noastră substanță, puteri care ne-au făcut ceea ce suntem. Grecii și românii ne-au arătat ce s-a făcut cu monștrii din Asia, cum să-i tratăm analizându-i, cum să le extragem esențele. Bazinul mediteranean îmi pare a fi ca un vas închis, unde au venit întotdeauna esențele vizibilei Orientului spre a fi condensate. [Sublinierile și omiterile în original].

Dacă, în general, cultura europeană a asimilat Orientul, cu siguranță că Valéry era conștient că un mijloc specific pentru acest lucru l-a constituit orientalismul. În lumea principiilor wilsoniene de autodeterminare națională, Valéry se bazează cu încredere pe analiza amenințării Orientului. „Puterea de alegere” este mai ales pentru Europa, în primul rând, de a recunoaște Orientul ca origine a științei europene, apoi de a-l trata ca pe o origine revocabilă. Astfel, în alt context, Balfour a putut considera că locuitorii indigeni ai Palestinei aveau prioritate pe teritoriul, dar nici pe deoparte autoritatea ulterioară de a-l păstra: simplele dorințe ale celor 700.000 de arabi, spunea el, nu aveau nici o importanță comparativ cu destinul unei mișcări coloniale esențialmente europene.”

Asia reprezintă atunci probabilitatea năplădită a unei izbucniri bruse care putea distruge lumea „noastră”; așa cum John Buchan a spus în 1922:

Pământul elocotește din cauza puterii incoerente și a inteligenței neorganizate. Ai reflecția vrednă la cazul Chinei? Aveți acolo milioane de creiere agere, îndobâzite în meșteșuguri fără valoare. Nu au direcție, nu au o forță conducătoare, astfel că suma eforturilor lor e zero, iar lumea rde de China.”

Dar dacă s-ar organiza (așa cum ar dori), China nu ar mai fi subiect de ris. Eficienta Europei, de aceea, de a se menține ca o masă în puter-nică”, precum o numea Valéry, absorbind ce putea din afara Europei,

transformând totul în propriu-*ă* avantaj, din punct de vedere intelectual și material, păstrand Orientul în mod selectiv organizat (sau dezorganizat). Totuși, această se putea face doar prin clarificarea vizității și prin analiza. Dacă Orientul, nu ar fi văzut drept ceea ce este, puterea sa – militară, materială, spirituală – ar copleși Europa mai degrabă decât să mai tîrziu. Marile imperii coloniale, marile sisteme de represiune metodică au existat pentru a para lumea eventulată. Supușii coloniali, așa cum l-a văzut George Orwell în *Martakech* în 1939, nu trebuie priviți decât ca un fel de emanajie continentală – africană, asiatică, orientală:

Cînd mergi printr-un oraș ca acesta – două sute de mii de locuitori, dintre care cel puțin douăzeci de mii nu au, practic, nimic decât zădărnice în umbra – cînd vezi cum trăiesc oamenii și, mai mult, cînd de ușor mor, îți vine întotdeauna grea să crezi că te afli printre ființe omenești.

Totale imperiile coloniale sînt, de fapt, fondate pe acest lucru. Oamenii au chipuri marionet și, în plus, sînt și muși. Sînt ei cu adevărat din același trup cu noi? Au ei nume? Sau sînt doar un fel de masă marionetă mediteraneană, la fel de individualizată ca albiștele sau ca insectele de corali? Apoi pe pămînt, trudește și flămînzare, timp de cîțiva ani și apoi se îngroapă în mormintele fără nume ale cîmîrlăi și alimeni nu observă că nu mai sînt. Și pînă și mormintele dispăr cîrîră?”



Pe înșă personajele pitorești oferite cititorilor europeni în lucrările de ficțiune exotice ale unor scriitori minori (Pierre Loti, Marmaduke Pichhall și alții), non-europenii cunoscuți europenilor este tocmai așa cum ni-l prezintă Orwell. E fie o figură fără, fie un alon dintr-o masă colectivitate, desemnat în discursul comun sau în cel cultivat ca un tip nediferențiat, numit oriental, african, galben, brun sau musulman. La asemenea abstracții, orientalismul a contribuit prin puterea sa de generalizare, transformînd exemplele dintr-o civilizație în purtători idealizați, valorilor, ideoilor și atitudinilor sale, pe care orientalistul, la rîndul lor, le-au găsit în „Orient” și le-au transformat în monedă culturală comună. Dacă ne gîndim că Raymond Schwab a publicat stîlciciile biografice a lui Anquetil-Duperron în 1934 – și a început aceste studii care aveau să plaseze orientalismul în contextul său cultural caracteristic –, trebuie să observăm și că tot ce a făcut el contrastă puternic cu concepția con-frăilor săi artiști și intelectuali, pentru care Orientul și Occidentul erau înec abstractiv la mîna a doua, așa cum erau pentru Valéry. Nu că Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenollosa, Paul Claudel (în *Commence*

Actual

de l'Est), Victor Segalen și alții ignorau, înțelepciunea Estului", așa cum a numit-o Max Müller pe ceea ce generații mai târziu, ei, mai degrăbi, cultura a privit Orientul, și islamul îndosebi, cu neîncrederea ce a marcat în totdeauna atitudinea ei savantă față de Orient. Un bun exemplu al acestei atitudini contemporane, în varianta sa cea mai explicită, se poate găsi într-o serie de conferințe ținute la Universitatea din Chicago în 1924 pe tema „Occidental și Orientul” de către Valentin Chihol, un bine cunoscut ziarist european cu o mare experiență a Estului; scopul său era să comunice americanilor cultii că Orientul nu era atât de departe pe cât credeau ei. Raționamentul lui e simplu: „Orientul și Occidentul sînt înecutabil opuse și Orientul – în particular, mahomedanismul – este una dintre „marile forțe internaționale” aspușnătoare de „cele mai profunde dezbinări” din lume”. Generalizarea lui Chihol sînt, cred eu, adecvat reprezentative de titlurile celor șase conferințe ale sale: „Străvechii lor timp de lungă”, „Dispariția Imperiului Otoman, cazul special al Egiptului”, „Experiența Marii Britanii în Egipt”, „Protectoare și mandate”, „Noul factor al bolșevismului” și „Citeva concluzii generale”.

La asemenea pătenți relativ obișnuite despre Orient cum este cea a lui Chihol, putem adăuga o mărunte a lui Elie Faure, care, în reflecțiile sale, s-a folosit, ca și Chihol, de istorie, de competența culturală și de contrastul familiar între occidentalismul alb și orientalismul de culoare. Pe cînd se elibera de paradoxuri ca „masacrul permanent al indifferenței orientale” (căci, spre deosebire de „noi”, „ei” nu au conceputul de pace), Faure continuă arătînd că orientaliștii sînt lenși, că nu au sentimentul istoriei, al națiunii sau al patriei, că Orientul e, în mod esențial, mistic etc. Faure argumentează că, dacă Orientul nu învață să fie rațional, să dezvolte tehnici de cunoaștere și pozitivitate, nu poate exista nici o apropiere între Est și Vest⁶⁰. O concepție mult mai subtilă și mai savantă despre dilema Est-Vest există în eseu lui Fernand Baldensperger *Où s'ajoutent l'Orient et l'Occident intellectuels*, dar și el vorbește despre un dispreț oriental încrețit față de idee, de disciplina mentală, de interpretarea rațională⁶¹.

Exprimate de pe culmile culturii europene, de scriitori care cred cu adevărat că vorbesc în numele acestei culturi, asemenea banalități (căci sînt *idées reçues* perfecte) nu pot fi explicate pur și simplu ca exemple de guvernism provincial. Ele nu sînt așa ceva și – cum am devenit evident oricui știe cîte ceva despre altele lucrări ale lui Faure și Baldensperger – sînt mai paradoxale pentru că nu sînt așa. La baza lor stă transformarea științei înguroase, profesioniste, a orientalismului, a cărei funcție în cul-

✱

ra secolului al XIX-lea a fost reflectarea, în fața Europei, a unei părți pierdute a omenerii, dar care a devenit în secolul al XX-lea un instrument al politicii și, mai important, un cod prin care Europa se poate interpreta pe sine și poate interpreta Orientul pentru sine. Din motive discutate anterior în această carte, orientalismul modern purta deja amprenta marii temeri europene față de islam, ceea ce s-a agravat prin provocările politice interne. Ceea ce vreau să spun aici este că metamorfoza unui instrument filologic relativ inofensiv într-un instrument de control al subdomeniului filologic de administrare a coloniilor, de lansare a unor declarații aproape apocaliptice, reprezentînd conflicta misune civilizatoare a Alibori, că toate acestea sînt ceea ce funcționează într-o cultură pretins liberală, preocupată de mulți laudabilele sale norme de caritate, pluralitate și reciprocitate. De fapt, ce a avut loc a fost chiar opus liberalismului: consolidarea doctrinei și a semnificației, devăluite de „știință”, ca „adevăr”. Căci, dacă un asemenea adevăr și-a rezervat dreptul de a considera Orientul ca fiind invariabil oriental, așa cum am indicat deja, atunci liberalismul nu a fost nimic mai mult decît o formă de opresiune și de prejudecată a mentalității.

Amplificarea unui asemenea aliberalism nu a fost – și nu este – adesea recunoscută din interiorul culturii, din motive pe care această carte încearcă să le analizeze. Este încurajator, totuși, că un asemenea aliberalism a fost ocazional contestat. Iată un exemplu din cuvîntul înainte al lui I. A. Richards la cartea sa *Menthus on the Mind* (1932): putem înlocui ușor „chinez” cu „oriental” în ceea ce urmează:

În ceea ce privește efectele unor vaste cunoștințe despre gîndirea chineză asupra Occidentului, este interesant de notat că un scriitor al epurii probabil a fi considerat ignorant sau neglijent, ca Etienne Gilson, poate spune totuși, în prefața în limba engleză a cărții sale *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*, despre filosofia tomată că „acceptă și însușează întreaga tradiție umană”. Așa gîndim cu toții, pentru noi, lumea occidentală e încă lumea [sau partea de lume care conținea], dar un observator imparțial va spune, poate, că un asemenea provincialism e periculos. Și nu sîntem încă atît de fericiți în Vest, înclt să fim siguri că nu suferim din cauza efectelor sale”.

Argumentul lui Richards avansează pretenții pentru punerea în aplicare a ceea ce el numește Definiția Multiplică, un gen autentic de pluralism, cu eliminarea combativității sistemelor de definiție. Indiferent dacă

✱

acceptăm sau nu acest opus al provincialismului lui Gibbon, putem accepta propunerea ca umanismul liberal, din care orientalismul a făcut parte de-a lungul istoriei, să inițieze procesul de largire a sensului prin care poate fi atinsă adevărata înțelegere. Ce a luat locul semnificației largite în orientalismul secolului al XX-lea – adică în cadrul domeniului tehnice – este subiectul altai cel mai la îndemână.

III

ORIENTALISMUL ANGLO-FRANCEZ MODERN
ÎN PLINĂ ÎNFLORIRE

Întruch ne-am obișnuit să considerăm un expert contemporan într-o ramură a Orientului, sau într-un aspect al vieții acestuia, ca specialist în „studii zonale”, am pierdut sentimentul viu al modului cum, până în preajma celui de al doilea război mondial, orientalistul era considerat generalist (cu vaste cunoștințe specifice, desigur) care avea capacitatea deosebită de bine dezvoltată pentru a face declarații rezumative. Prin declarații rezumative vreau să spun că, formându-l o idee relativ necomplicată, să spunem despre gramatica limbii arabe sau despre religia indiană, se înțelege (și va înțelege și orientalistul însuși) că se face și o declarație despre Orient ca întreg, rezumându-se astfel. Deci, fiecare studiu discret al unui fragment cif de mic de material orientat va confirma, pe scurt, orientabilitatea profundă a materialului. Și, pentru că se credea în mod obișnuit că întregul Orient se menținea într-un mod profund organic, era perfect logic din punct de vedere hermeneutic ca savantul orientalist să privească dovada materială de care se ocupa ca ducând, în ultima instanță, la o mai bună înțelegere a unor lucruri precum caracterul, spiritul, eioul sau dumnezeul oriental.

Primele două capitole ale acestei cărți au adus în discuție perioadele de început din istoria gândirii orientalistice. Diferențierea din istoria sa ulterioară, care ne interesează aici, totuși, este cea dintre perioada imediat anterioară și cea imediat postbelică primul război mondial. În ambele cazuri, ca și în perioadele dinainte, Orientul e orientat indirect de situațiile specifice și heterodifice de stilul sau de tehnica utilizate pentru a-l descrie; diferența între cele două perioade în chestiune este motivul invocat de orientalist pentru a vedea orientabilitatea esențială a Orientului:

ORIENTALISM
Un bun exemplu al rațiunii de a fi antebelice poate fi găsit în următorul pasaj scris de Snouck Hurgronje și extras în recenziia din 1899 asupra lucrării lui Eduard Sachau *Mohammedanismes Recht*:

„... legea, care în practică a trebuit să facă tot mai mari concesii obiectelor și tradițiilor comențelor și deopotrivă conducătorilor, și-a păstrat totuși o influență considerabilă asupra vieții intelectuale a musulmanilor. De aceea, ramine, și este și pentru noi, un important subiect de studiu, nu doar din motivele abstracte legate de istoria dreptului, a civilizației și a religiei, ci și din motive practice. Cu cât mai strâns devin relațiile Europei cu Estul musulman, cu cât mai multe țări musulmane cad sub gazele influenței europene, cu atât mai important este pentru noi să ne familiarizăm cu viața intelectuală, cu legea religioasă și cu fondul conceptual al islamului”.

Deși Hurgronje admite că ceva atât de abstract precum „legea islamică” a dus ocazional la presiuni din partea istoriei și a societății, el este mai interesat de refinența abstractiei pentru uz intelectual, căci, în linii mari, „legea islamică” confirmă imparțialitatea între Est și Vest. Pentru Hurgronje, distincția între Orient și Occident nu era un simplu clișeu academic sau popular, dimpotrivă. Pentru el, semnificația religia istorică, esențială, de putere între cele două. Cunoștințele despre Orient îl dovedesc, fie sporesc, fie adâncesc diferența prin care suzeranitatea europeană (expresia are o genealogie venerabilă în secolul al XIX-lea) se extinde efectiv asupra Asiei. A cunoaște deci Orientul ca întreg înseamnă a-l cunoaște pentru că ne este încredințat, spre plăsură, dacă simțim europeni.

Un pasaj aproape simetric cu cel al lui Hurgronje poate fi găsit în paragraful de încheiere al articolului lui Gibb *Literature din The Legacy of Islam*, publicat în 1931. După ce descrie cele trei contacte ocazionale dintre Est și Vest de pînă în secolul al XVIII-lea, Gibb trece la secolul al XIX-lea:

După aceste trei momente de contact ocazional, giganții germani s-au întors din nou către Est și, pentru prima oară, și-au făcut un scop conștient din deschiderea unui drum pentru ca moștenirea reală a prezentei orientale să intre în poezia Europei. Secolul al XIX-lea, cu noul său sentiment al puterii și al superiorității, al puterii să întinsească poezia din mod hotărât în fața protecției lor. Astfel, pe de altă parte, exista

Le XIX
Cultura
Estului

semne de schimbare. Literatura orientală a început să fie studiată în țări. Pentru ca înșuși să se dobândească noile înțelegeri asupra Estului. Cum aceste cunoștințe se adăpănesc și Estul își recurge la locul legitim în viața umanităților, literatura orientală își poate începe linia din data funcției istorice și ne poate ajuta să ne eliberăm de concepțiile înguste și opresive care limitează tot ce e semnificativ în literatură, gândire și istorie la segmentul nostru de glob⁴⁴.

Expresia lui Gibb „pentru ea înșuși” este diametral opusă șutului de motive subordonate declaratei lui Hurgonje despre suzeranitatea europeană asupra Estului. Ce rămâne, totuși, este aceea identitate generală, aparent involuabilă, a ceea ce numim „Estul” cu altceva numit „Vestul”. Asămenea entități au un rost una pentru cealaltă și este clară intenția lui Gibb de a lăsa că influența literaturii orientale asupra celei occidentale nu trebuie să fie (în rezultate ei) ceea ce Brunetiere a numit „o rusă națională”. Mai degrabă Estul poate fi înfruntat ca un fel de conștientare umanistă a limitelor locale ale etnocentricității occidentale.

În ciuda apelului său anterior la ideea lui Goethe de *Weltliteratur*, înviața lui Gibb de pătrundere a relațiilor umaniste între Est și Vest reflectă schimbarea realităților politice și culturale din perioada postbelică. Suzeranitatea europeană asupra Orientului nu a dispărut, ci s-a transformat – în Egiptul britanic – dintr-o acceptare mai mult sau mai puțin pasivă de către localnici într-o problemă politică tot mai vie, agravată de solicitările locale agresive de independență. Aceștia au fost anii de suferință constantă ale britanicilor din cauza lui Zaghul⁴⁵, a partidului Waqf⁴⁶ etc.⁴⁷ În plus, din 1923 a început o recesiune economică în toată lumea, care a intensificat și ea sentimentul de ceașcare reflectat de scrierea lui Gibb. Dar mesajul specific cultural în ceea ce spune el este cel mai interesant. Atenție la Orient, pare a avertiza el cititorul, din cauza utilității sale pentru spiritul occidental în lupta de depășire a marginalității, a specializării opresive și a perspectivei lor imitate.

Subiectul discursului s-a schimbat considerabil de la Hurgonje la Gibb, la fel și prioritățile. Nu se mai accepta fără prea multe controverse faptul că dominația Europei asupra Orientului era aproape un lucru natural, nici nu se presupunea că Orientul are nevoie de culturalizarea occidentală. Ce a contat în perioada interbelică a fost o autodefinire culturală care a

depășit tot ce era provincial și xenofob. Pentru Gibb, Vestul avea nevoie de Orient ca de ceva ce trebuia studiat, pentru că elibera spiritul de specializarea sterilă, ușura boala egocentrismului local și naționalist excesiv, sporea puterea de înțelegere a problemelor cu adevărat importante din studiul culturii. Dacă Orientul pare mai mult un paravânt în această nouă dialectică a conștientării de sine culturale, e, în primul rând, pentru că Orientul reprezintă acum o provocare mai mult decât a reprezentat înainte și, în al doilea rând, pentru că Occidentul intra într-o fază relativ nouă de criză culturală, provocată în parte de scăderea suzeranității occidentale asupra restului lumii.

De aceea, în cea mai bună activitate orientalistă din perioada interbelică – ce cuprinde cariera impresionantă a lui Massignon și Gibb înșuși – vom găsi elemente comune cu cea mai bună învățătură umanistă a perioadei. Astfel, alitudinea rezumată despre care am discutat mai înainte poate fi considerată echivalentul orientalist al încercărilor din științele umaniste pur occidentale de a înțelege cultura ca întreg, în mod antididactic, intuitiv, simpatetic. Alți orientaliști, cît și non-orientaliști încep cu ideea potrivit căreia cultura occidentală trece printr-o fază importantă, avînd drept caracteristică principală criza impusă prin amesturarea precum barbarismul, preocupările tehnice lingvistice, artelele morale, naționalismul strident etc. Ideea de a utiliza texte specifice, de exemplu, pentru a înțelege întreaga viață a unei perioade și, deci, a unei culturi) este comună umanștilor din Vest inspirați de opera lui Wilhelm Dilthey, ca și savanților orientaliști de vîrf ca Massignon și Gibb. Protocolul revizualizării filologice – așa cum apare el la Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hoffmannsthal⁴⁸ – își are, de aceea, corespondenții în consilierea filologicei orientalistice strict tehnice, asigurată de studiiile lui Massignon asupra a ceea ce el numea textului mistic, vocabularul dezvoltării islamice etc.

Dar există și o altă lăcătușă, mai interesantă, între orientaliștii aflați în această fază a istoriei sale și științele europene ale omului (*sciences de l'homme*), acele *Gesellschaftswissenschaften* contemporane cu ei. Trebuie să observăm, în primul rînd, că studiile culturale non-orientalistice erau vînd – nevrînd mai direct sensibile la amenințările aduse culturii umaniste, de un tip tehnic amoral, agresiv, reprezentat, cel puțin în parte, de apariția fascismului în Europa. Această sensibilitate a exins problemele perioadei interbelice și în perioada de după cel de al doilea război mondial. O elocvență măturare savantă și personală despre această sensibilitate se găsește în magistrala lucrare *Mimesis* a lui Erich Auerbach și în ultimele

* Saad Zaghul Paşa – prim-ministru al Egiptului între 1924 și 1927 (în text).

** Partidul naționalist din Republica Arabă Unită (Egiptul unit cu Siria în 1958) (în text).

sale reflecteii metodologice ca *Philolog*⁹. El ne spune că *Mimesis* a fost scris cu ocazia exilului său în Turcia și era destinat a fi, în mare măsură, o încercare de a *vedea* în mod virtual dezvoltarea culturii occidentale aproape în ultimul moment când acea cultură își mai avea integritatea și coerența civilizației; de aceea, el și-a impus sarcina de a scrie o lucrare generală bazată pe analize textuale specifice, astfel încât să stabilească principiile performanței literare occidentale în toată varietatea, bogăția și fertilitatea lor. Scopul propus era o sinteză a culturii occidentale, în care simțea însăși cea egăla ca importantă cu înșuși gestul de a o face, despre care Auerbach credea că a devenit posibil prin ceea ce el numea „amănunț burghez, tîrziu”¹⁰. Particularul discret era transformat astfel într-un simbol general al procesului istoric universal.

Nu mai puțin importantă pentru Auerbach – și acest lucru este de o imediată relevanță pentru orientalism – a fost tradiția umanistă a implicării într-o cultură sau literatură națională altă decît cea proprie. Exemplul lui Auerbach a fost Curtius, a cărui creație prodigioasă a dovedit hotărîrea sa deliberată, ca german, de a se dedica din punct de vedere profesional literaturilor romane. Nu degeaba, deci, și-a încheiat Auerbach reflectile de maturitate cu un citat semnificativ din *Didascalia* de Hugo of St. Victor: „Cel care și-a iubește patria e un începător filar; cel pentru care fiecare loc este asemenea celui de basmă e deja pitieric; dar este perfect cel pentru care întreaga lume scîntăie cu o țară străină”¹¹.

Cu cît este mai capabil să-și dobîndească patria culturală, cu atît îi este mai ușor s-o judece, pe ea și întreaga lume, cu deasupra spiritualității și generalizărilor necesare unei reale vizitine. Și cu atît îi este mai ușor să le apreciezi pe ține și culturile străine cu aceeași combinație de înțimțitate și deșănțare.

O forță culturală nu mai puțin importantă și formativă din punct de vedere metodologic a fost utilizarea, în științele sociale, a „jupurilor” aite ca instrument analitic, cît și ca mod de a vedea lucrurile familiare într-un stil nou. Istoria precetă a „împului”, așa cum se poate găsi ca la gînditori de la începutul secolului XX, ca Weber, Durkheim, Lukacs, Mannheim și alți sociologi ai cunoașterii, a fost examinată destul de des¹². totuși, eu cred că nu s-a reamănat faptul că studiile lui Weber asupra protestantismului, iudaismului și buddhismului l-au dus (poate fără intenție) chiar în zona rasului și revendicării inițial de orientalist. Aici a găsit sprijin, printre toți acei gînditori din secolul al XIX-lea care credeau că există un fel de diferență ontologică între „mentalitățile” economice (ca și religiile) estice și cele vestice. Deși nu la studiat metodică temeinic islamul, Weber a influențat totuși considerabil acest domeniu.

în principal pentru că ideile sale despre tip erau, pur și simplu, o confirmare „din afară” a multor teze canonice ale orientalismului, ale căror idei economice nu au mers niciodată dincolo de afirmarea înepușcabilă îndărmantă a orientalismului pentru corecți și raționalitate economică. În domeniul islamic, aceste cifre s-au rezistat literalmente sute de ani, până la importantul studiu al lui Maxime Rodinson *Islam and Capitalism*, publicat în 1966. Totuși, noțiunea de tip – orientat, islamic, arab sau de orice fel – persistă și e susținută de genuri similare de abstracții sau paradigme sau tipuri ce apar din științele sociale moderne.

Am vorbit adesea în această carte despre sentimentul de înstrăinare al orientaliștilor, care se ocupau de o cultură aîi de profund diferită de a lor sau care trăiau în cadrul ei. Acum, una dintre diferențele flagrante între orientalism în varianta sa islamică și toate celelalte discipline umaniste, în care ideile lui Auerbach despre necesitatea înstrăinării au o oarecare valabilitate, este că orientaliștii islamici nu au privit niciodată înstrăinarea lor de islam nici ca fiind salvată, nici ca pe o atitudine cu implicații pentru o mai bună înțelegere a propriei lor culturi. Mai degrabă, înstrăinarea lor de islam pur și simplu le-a intensificat sentimentele de superioritate a culturii europene, chiar atunci cînd amputația lor s-a întins asupra întregului Orient, islamul fiind considerat un reprezentant degradat (și, de obicei, periculos) al acestuia. Asemenea tendințe – în aceasta a consistat și argumentația mea – au fost încorporate chiar în tradițiile studiului orientalist de-a lungul întregului secol XIX și, în timp, au devenit o componentă standard a învățămîntului orientalist, transmisă din generație în generație. În plus, cred, era foarte probabil ca savanții europeni să continue să vada Orientul Apropiat din perspectiva „orientilor” sale biblice, mai exact ca pe un loc cu înfrîntate religioasă de mare influență. Data fiind relația sa specială aîi cu creștinismul, cît și cu iudaismul, islamul a rămas pentru todeauna ideea (sau tipul), în viziunea orientaliștilor, de obzărmăntare culturală *orientală*, agravată în mod firesc de teama că civilizația islamică a continuat inițial (și continuă și în zilele noastre) să se opună oricumm Occidentului creștin.

Din aceste motive, orientalismul islamic interzice la împădășit sentimentul general al erizei culturale, prevestit de Auerbach și de ceilalți gînditori despre care am discutat pe scurt, fără a se dezvoltă, în același timp, la fel ca și celelalte științe umaniste. Într-act orientalismul islamic a păstrat și atitudinea *religioasă* deosebit de polemică pe care a avut-o, de la început, el a rămas și încercăm pe amănute căi metodologice, ca să spunem așa. Alienarea sa culturală, în primul rînd, trebuia ferită de

Islam

istoria modernă și de împerechiare socio-politice, ca și de revizuirea necesare, impuse ortodoxiei, „tip” teoretic sau istoric de către noule date. În al doilea rând, s-a considerat că abstracțiile orientale de orientalism (sau, mai degrabă, ocazia de a face abstracții) în cazul civilizației islamice au dobindit o nouă valabilitate; deoarece s-a presupus că islamul funcționa așa cum spuneau orientaliștii că funcționează (fără referire la actualitate, ci doar la un set de principii „clasice”), s-a presupus că și islamul modern nu va fi nimic mai mult decât o variantă reafirmată a celui vechi, mai ales de cînd s-a mai presupus că, pentru islam, modernitatea era mai puțin o provocare și mai mult o înșală. (Numai foarte mare de presupuneri și supoziții din această descriere sînt destinate prezentării dinumului dusul de sinos și de ciudat pe care l-a umdat orientalismul pentru a-și păstra stilul caracteristic de a privi realitatea umană.) În sfîrșit, dacă ambia de a sintetiza, în filologie (așa cum a fost concepută de Auerbach sau Curtius), avea să ducă la o creștere a conștiinței savanților, a sentimentului său de fraternitate umană, a universalității anumitor principii ale comportării omului, în orientalismul islamic sintetiza a dus la o ascuțire a sentimentului diferenței între Orient și Occident, reflecția în islam.

Ce descriu apoi este ceea ce va caracteriza orientalismul islamic pînă în zilele noastre: poziția sa retrogradă comparativ cu celelalte științe umaniste (și chiar cu celelalte ramuri ale orientalismului), înapoierea sa metodologică și ideologică generală și izolarea sa față de dezvoltarea celorlalte științe umaniste și de cea a lumii reale a împerechiării istorice, economice, sociale și politice¹. O anumită conștiință a acestor înfrîngeri a orientalismului islamic (sau semitic) a fost deja prezenta către sfîrșitul secolului al XIX-lea, poate pentru că a început să devină vizibil pentru unii observatori cîli de puțin s-a eliberat și orientalismul semitic, și cel islamic de fondul religios din care a derivat inițial. Primul congres orientalist a fost organizat la Paris în 1873 și, aproape de la început, alți savanți au văzut clar că semitologii și islamiiști se aflau, în general, într-o situație de înăpoiere intelectuală. Facînd o prezentare a tuturor congreselor organizate între 1873 și 1897, savantul englez R. N. Cust a afirmat următoarele despre subdomeniul semitic-islamic:

Asemenia înfrînții precum cele organizate în domeniul semitic clasic dezvoltă într-adevăr în gîndul orientala.

Nu se poate spune același lucru cu privire la secțiunea semitică modernă; a fost aglomerat, dar subiectele discutate au fost de cel mai redus interes literar și ar trebui să ocupe spiritul cercetătorilor diletanți din vechia

ORIENTALISM

școală, nu mare clasă de „indicators” din secolul al XIX-lea. Sînt nevoiți să mă înțorc la plînșă pentru a găsi cuvîntul potrivit. Au lipzit din această secțiune aîrîi spirital filologic, cîi și cel arheologic modern, iar raportul semnată mai mult cu cel al unui congres al unor profesori universitari din secolul trecut, reușii pentru a discuta interpretarea unui pasaj dintr-o piesă greacă sau accentuarea unei vocale, înainte ca începătorii filologiei comparate să fi mînatu atenției scoliștilor. Merita să se discute dacă Mahomed putea tine în mîna un creion sau dacă știa să scrie?”

Într-o anumită măsură, classicismul polemic descris de Cust a fost o variantă savantă a antisemitismului european. Chiar denumirea „semitic modern”, destinată a include alți musulmani, cîi și evreii (și care își are originea în așa-numitul domeniu semitic clasic inițial de Renan), și-a purtat stîndardul rasist cu ceea ce se intenționa, fără îndoială, a fi o ostentativă descendență. Ceva mai tîrziu în raportul său, Cust comentază cum, la aceeași înfrînă, „carierii” au furnizat mult material de reflecție. În mod evident, „atenții” sînt o contraabstracție pentru „semitii”, dar, din anumite motive enumerate anterior, asemenea etichete atavice erau considerate deosebit de pertinente pentru semii – cu ce consecințe morale și umane costisitoare pentru comunitatea omenescă în general, demonstrează pe lang istoria secolului XX. Totuși, ceea ce nu s-a sublinia suficient în istoriile antisemitismului modern a fost legitimizarea unor asemenea denumiri atavice de către orientaliști și, mai important pentru obiectivele mele de aici, modul cum această legitimizare academică și intelectuală a persistat pînă în epoca modernă în discuțiile despre islam, despre arabi sau despre Orientul Apropiat. Caci, pe cînd nu mai e posibil să scrii studii științifice (și nici măcar nestiințifice) pe tema „spiritului negrilor” sau a „personalității evreilor”, e perfect posibil să te angajezi în cercetări asupra „spiritului islamic” sau a „caracterului arabo” – dar la acest subiect voi reveni mai tîrziu.

Astfel, pentru a înțelege corect genealogia intelectuală a orientalismului islamic interbelic – așa cum apare el mai interesant și mai satisfăcător (fără ironie) în cartea lui Massignon și în cea a lui Gibb – trebuie să putem înțelege diferențele între atitudinea rezumată la orientalismului față de materialul său și tipul de atitudine care se aseamănă în mod izbitor din punct de vedere cultural, cea din opera unor filologi ca Auerbach și Curtius. Cîrta intelectuală a orientalismului islamic a fost un alt aspect al crizei spirituale a „umanismului burghez

"irizii": în forma și stilul său, totuși, orientalismul islamic a văzut problemele omeniilor ca separabile în categorii: numite "orientale", sau "occidentale". Se credeau pe atunci că, pentru orientali, eliberarea, exprimarea de sine și autodezvoltarea nu reprezentau aceleși probleme care erau pentru occidentali. În schimb, orientaliștii islamici își exprimasă ideile despre islam în așa fel încât să sublinieze *razakia* sa, ca și, prezumtiv, a musulmanului, în fața schimbată, a înțelegerii reciproce între Egipt și Vest, a modificării rolului dominant, jucat de instituțiile atice, primitive, clasice în viața oamenilor și a dezvoltării oamenilor în medierile, într-adevăr, alți de aștepți care acest sentiment al rezistenței față de schimbare și alți de universale ale puterii atribuite lui, încl, citindu-i pe orientaliști, înțeleg că apocalipsa de temut nu era distrugerea civilizației occidentale, ci mai degrabă distrugerea barierelor care separa Estul de Vest. Atunci când Gibb sau opus naționalismului din stările islamice moderne, a făcut-o pentru că simțea că naționalismul va coroda structurile interne ce mențineau islamul oriental; rezultații clar al naționalismului secular ar fi să facă Orientul să nu mai fie diferit de Occident. Totuși, este un omagiu adus puterilor extraordinar de simpatetice ale lui Gibb, de identificare cu o religie străină faptul că el s-a exprimat dezaprobare în așa fel, încl, să pară a vorbi în numele comunității ortodoxe islamice. În ce măsură o asemenea pledoară era o revenire la vechiul obicei orientalist de a vorbi în numele localizilor și în ce măsură era o încercare sinceră de a vorbi pentru binel islamului, e o întrebare al cărei răspuns se afla undeva între cele două alternative.

Nici un savant sau gânditor nu este, desigur, un reprezentant perfect al unui tip ideal sau al unei școli ideale, la care participă în viața originii naționale sau a accidentelor din istorie. Totuși, într-o tradiție atât de relativ izolată și specializată ca orientalismul, cred că fiecare savant cunoscut, parțial conștient și parțial inconștient, traditia națională, dacă nu ideologia națională. Acest lucru este deosebit de adevărat în orientalism și din cauza amestecului politic direct al națiunilor europene în lucrurile unei țări orientale sau altea: cazul lui Snouck Hurgronje, ca să cităm un exemplu care să nu fie nici britanic, nici francez, și în care sentimentul identității naționale al savantului e simplu și clar, vine încl, în minte²¹. Totuși, chiar și după ce se fac toate aperele politice despre diferența între un individ și un tip (sau între un individ și o tradiție), e izbitor în ce măsură Gibb și Massignon erau tipuri reprezentative. Poate ar fi mai bine să spunem că Gibb și Massignon au împlinit toate speranțele create pentru ei de tradițiile lor naționale, de politica națiunilor

lor de istoria internă a „școlilor” lor naționale de orientalism.

Sylvain Lévi a exprimat trântant distincția între cele două școli :

Interesul politic ce lega Anglia de India menține activitatea britanică într-un contact susținut cu realitățile concrete și conștientizarea coezinării între reprezentările trecutului și spectacolul prezentului.

Încl, de tradițiile clasice, Franța caută spiritul uman ce se manifestă în India în același fel în care e interesată de China²².

Ar fi prea ușor să spunem că polaritatea aceasta are ca rezultat, pe de o parte, o activitate sobră, eficientă, conștientă, și, pe de altă parte, o activitate universalistă, speculativă, strălucitoare. Totuși, polaritatea servește la prezentarea a două cariere îndelungate și extrem de remarcabile care au dominat orientalismul islamic francez și anglo-american pînă în anii 1960 : dacă dominația are vreun sens, și pentru că fiecare savant a provenit dintr-o tradiție conștientă de sine și a lucrat în cadrul ei, o tradiție ale cărei constrîngeri (sau limite, din punct de vedere intelectual și politic) pot fi descrise așa cum le descrie Lévi mai sus.

Gibb s-a născut în Egipt, Massignon în Franța. Amîndoi aveau să devină profund religioși, studiind nu ați societatea, ci viața religioasă în societate. Amîndoi au fost și profund laici : una din marile lor realizări a constatat în utilizarea eruditei tradiționale în lumea politică modernă. Totuși, structura operei lor – țesătura sa, aproape – este extrem de diferită, fiind seama chiar de deosebirile evidente între studiile lor și educația lor religioasă. În daruirea sa de o viață față de opera lui al-Halaj – „ale cărei urne”, spunea Gibb în necrologul lui Massignon din 1962, el „nu a încl,et niciodată să le caute în literatura și dezvoltarea islamică ulterioară” – acest domeniu nelimitat de cercetare al lui Massignon l-a dus aproape peste tot, găsind dovezi „pentru spiritul uman în spatele și în jur”. Printr-o operă care a inclus „orice aspect și orice zonă a vieții și a gândirii musulmane contemporane”, prezentarea Massignon în orientalism a reprezentat o provocare constantă pentru colegii lui. Cu siguranță, Gibb a admirat – dar, în final, a renunțat la – modelul cum Massignon urmărea

temele care, într-un anumit fel, lega viața spirituală a musulmanilor și a catolicilor (și îi permitea să gasească) un element comun în venerarea Fatimei și, în consecință, un domeniu special de interes în studierea gândirii și în multe dintre manifestările sale sau, din nou, în comuniunea originilor aramice și a unor teme precum Cei Șapte Tineri

din Efes. Scrierile sale cu aceste subiecte au dobindit, datorită calitatilor conferite de el, o semnificație permanentă în studiile islamice. Dar oc- mai din cauza acestor „calități”, ele se compun, cum ar veni, din două registre. Unul se alina la nivelul obișnuit al cercetării obiective, căutând să elucideze natura fenomenului dat, printr-o utilizare de muncă a unor mijloace consacrate de cercetare academică. Celălalt se alina la un nivel unde datele obiective și înțelegerea erau asimilate și transformate de o înțuitie individuală cu dimensiuni spirituale. Nu era întrucâtva ușor să se tragă o linie despărțitoare între primul registru și transformarea ce rezulta din revărsarea bogățiilor proprii personalității.

Se sugerează aici că e probabil ca un studiu al „venerabilii Fatime” să-i atragă mai mult pe catolici decât pe protestanți, dar e imposibil să te înșeli în privința bătăliei lui Gibb legate de cine a tulburat distincția între erudiția „obiectivă” și cea bazată pe o „înțuitie individuală cu dimensiuni spirituale” (chiar minucioasă). Gibb a avut dreptate, totuși, în următorul paragraf al necrologului când a recunoscut „bogăția” spiritului lui Massignon în domenii diverse precum „simbolismul artei musulmane, structura logicii musulmane, labirintul finanțelor medievale și organizarea corporațiilor meșteșugărești”; și a mai avut dreptate, imediat după aceea, când a susținut că interesul timpuriu al lui Massignon față de limbile semitice a dat naștere unor „studii eliptice care, pentru neînțelegerea și aproape au realizat cu misterele vechii alchimiei”. Totuși, Gibb încheie cu o notă generoasă, remarcând că :

pentru noi, lecția pe care el, prin exemplul său, a dat-o orientaliștilor din generația lui, a fost aceea că nici măcar orientalismul clasic nu mai e potrivit fără un anumit grad de dăruire față de forțele vitale care au dat semnificație și valoare diverselor aspecte ale culturilor orientale.”

Aceasta a fost, desigur, cea mai mare contribuție a lui Massignon și este adevărată că în islamologia (cum e denumită uneori) franceză contemporană s-a dezvoltat o tradiție a identificării cu „forțele vitale” ce inspiră „cultura orientală”; trebuie doar menționate realizările extraordinare ale unor savanți ca Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste, Roger Arnaldez – foarte diferiți între ei ca abordare și intenție – influențați de exemplul lui Massignon, a căruia pecete intelectuală asupra lor e clară.

Totuși, hotărînd să-și concentreze comentariile în mod aproape na- rativ asupra diferitelor puncte slabe și tari ale lui Massignon, Gibb ra-

tează lucrurile evidente legate de Massignon, care îl diferențiază atât de mult de Gibb și care, totuși, luare ca întreg, fac din el simbolul matur al unei evoluții cruciale din cadrul orientalismului francez. Unul este educația personală a lui Massignon, ce ilustrează foarte frumos adevărul simplu din descrierea lui Lévi a orientalismului francez. Ideea însăși a unui „spirit uman” era ceva mai mult sau mai puțin stăpîn educației intel- lectuale și religioase a lui Gibb, ca și a multor orientaliști britanici mo- dernii : în cazul lui Massignon, noțiunea de „spirit” ca realitate estetică, precum și religioasă, morală și istorică, era ceva ce părea a-l fi înfrînt încă din copilărie. Familia sa era în relații de prietenie cu oameni ca Huysmans și, în aproape tot ce a scris, este evidentă educația impuse a lui Massignon în ambianța intelectuală ca și în ideile simbolismului tirziu, chiar și pentru tipul particular de catolicism (și de misticism sunșit) de care era interesat. Nu există nici un gen de austeritate în opera lui Massignon, care e exprimată într-unul din marile stiluri franceze ale secolului. Ideile sale despre experiența umană se folosesc din plin de gînditorii și artiștii contemporani cu el și tocmai anvergura culturală a stilului său îl plasează într-o categorie diferită de cea a lui Gibb. Ideile sale de început provin din perioada de așa-zîmă decadență estetică, dar sînt îndatorate și unor oameni ca Bergson, Durkheim și Mauss. Primul său contact cu orientalismul s-a făcut prin Renan, ale cărui conferințe le-a audiat în tinerețe ; a fost și student al lui Sylvain Lévi și a ajuns să includă printre prietenii lui persoane precum Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques și Raïsa Martine și Charles de Foucauld. Mai tirziu, a putut asimila lucrări din domenii recente, ca sociologia urbană, lingvistica structurală, psihanaliza, antropologia contemporană și Nova istorie. Eseurile sale, ca să nu amintim studiul monumental asupra lui al-Hallaj, se inspiră fără efort din întregul corpus de lite- ratură islamică ; erudiția sa misificatoare și personalitatea ca aproape familială îi fac uneori să pară un savant înveniat de Jorge Luis Borges.

A fost foarte sensibil la temele „orientale” din literatura europeană ; acesta a constituit și unul dintre interesele lui Gibb, dar, spre deosebire de Gibb, Massignon nu a fost atras în primul rînd nici de scrierilor eu- ropenei care „au înțeles” Orientul, nici de textele europene ce repre- zentau confirmări artistice independente a ceea ce savanții orientaliști de mai tirziu aveau să dezvăluie (de exemplu, interesele manifestate de Gibb față de Scott ca sursă pentru studierea lui Saladin). „Orientul” lui Massignon a fost în deplină consonanță cu lumina Căilor Șaptezecimii din Efes sau cu cea din rugămintele avramice (cele două teme evidente

de Gibb ca semne distinctive ale viziunii neortodoxe a lui Massignon asupra islamului : neobișnuit, ușor ciudat, în totalitate sensibil la uluitoarele daruri interpretative pe care i le-a pus Massignon în slujba (și care, într-un anumit sens, l-au constituit ca subiect). Dacă lui Gibb i-a plăcut de Saladin al lui Scott, atunci predicția sincretică a lui Massignon a fost pentru Nerval, ca simțirea, *poate marelui*, evadulene psihologică. Nu înseamnă că Massignon stăruia, în esență, trecutul ; dimpotrivă, el era o prezență majoră în relațiile franco-islamice, în politică, precum și în cultură. El era în mod evident un om pasionat, care credea că lumea islamului poate fi înțeleasă, nu exclusiv pe cale academică, ci prin durarea față de toate activitățile sale, dintre care nu cea mai neînsemnată era lumea creștinismului orientat, inclus în cadrul islamului ; unul dintre subgenurile acestuia, Frația Badaliya, era încurajată cu căldură de Massignon.

Talentele literare considerabile ale lui Massignon confăra uneori operi sale academice o aparență de specularie capricioasă, exagerat cosmopolită și adesea personală. Această aparență e înșelătoare și, de fapt, e rareori adecvată ca descriere a lucrărilor sale. Ceea ce el a dorit în mod deliberat să evite a fost ceea ce numim „studierea analitică și statică a orientalismului”⁷⁸, un fel de îngredinată, inertă, de surse, origini, probe, demonstrații etc., pe un presupus text sau pe o presupusă problemă islamică. Peste tot, încercarea sa este de a include cât se poate de mult din contextul unui text sau al unei probleme, de a-l anima, de a-și surprinde efortul, aproape, cu strălucita puterea de înțelegere a celui care, la fel ca Massignon, dorește să depășească granițele disciplinare și tradiționale pentru a pătrunde în esența umană a unui text. Nici un orientalist modern – și, fără îndoială, nu Gibb, egalul său în realizări și influență – nu se putea recrea atât de ușor (și de precis) într-un eseu la o mulțime de mistici islamici și la Jung, Heidegger, Malarmé și Kierkegaard ; și, cu siguranță, foarte puțini orientaliști aveau această avertură, alături de experiența politică conștientă despre care a putut vorbi în esul său din 1952 *L'Occident devant l'Orient : Primitivité et une solution culturelle*⁷⁹. Și totuși, lumea sa intelectuală era clar definită. Așa o structura preția, neschimbata de la începutul pînă la sfîrșitul carierei sale, și era înconjurată, în ciuda bogățiilor aproape inegalabile a documentului și a referințelor, într-o serie de idei în esență neschimbate. Vom descrie pe scurt structura și vom enumera sumarul ideilor.

Massignon a luat ca punct de plecare existența celor trei religii avragmice, dintre care islamul este religia lui Ismail, monoteismul unui popor

exclus de la promisiunea divină făcută lui Isaac. Islamul este, deci, o religie a rezistenței (față de Dumnezeu Ta'ali, fața de Cristos Cel întreprins), care păstrează totuși în ea tristețea ce-a început cu lacrimile lui Agha. În consecință, araba este chiar limba iacimilor, tot la fel cum întreaga noțiune de *ghilad* din islam (despre care Massignon spune clar că este forma epică din islam, pe care Renan nu a putut s-o vadă sau s-o înțeleagă) are o importantă dimensiune intelectuală, a cărei misiune o constituie războiul împotriva creștinismului și iudaismului, ca dușmani externi, și împotriva creștin, ca dușman intern. Totuși, Massignon a crezut că poate discerne în cadrul islamului un fel de contradicție, a cărei studiere a devenit principala sa misiune intelectuală, întrucât, pe de altă parte, o călărește grația divină. Cea mai importantă răstătură a misticismului a fost, desigur, caracterul său subiectiv, ale cărei tendințe naționale și chiar inexplicabile se îndreptau spre experiența singulară, individuală, elementară a participării la Divinitate. Întreaga operă extraordinară a lui Massignon despre misticism a constituit astfel o încercare de a descrie drumul de ieșire a subiectelor din consensul limitativ impus lor de comunitatea islamică ortodoxă sau Sunna. Un mistic francez era mai curajos decât unul arăb, în parte pentru că era arăb (vechile etichete din secolul al XIX-lea de „arab” și „semitic” au, la Massignon, o persistență de neînțeles, la fel ca legitimitatea opoziției duale a lui Schlegel între cele două familii de limbi⁸⁰) și în parte pentru că era un om care căuta Perfectiunea ; misticul arăb, în viziunea lui Massignon, înclina către ceea ce Waardenburg numește monism-testimonial. Figura exemplară pentru Massignon era al-Hallaj, care căuta libertatea pentru sine în alana comunității ortodoxe, cerând și în final obținind tocmai crucificarea refuză de islamul ca întreg ; Mohammed, după părerea lui Massignon, a respins în mod deliberat ocazia ce i s-a oferit de a umple golul dintre el și Dumnezeu. Realizarea lui al-Hallaj a fost deci aceea de a fi săvârșit o unire mistică cu Dumnezeu împotriva naturii islamului.

Restul comunității ortodoxe trăiește într-o condiție de „soaf ontologică”, seic ontologică, așa cum o numește Massignon. Dumnezeu se arată omului ca un fel de absență, ca refuz de a fi prezent, totuși conștientă supuneri în fața voinței lui Dumnezeu (islam) a musulmanului credincios, dar născut unui sentiment egoist al transcedenței lui Dumnezeu și unei înălțate față de idolatriea de orice fel. Seculii acestor idei, conform pieririi lui Massignon, este „juma tialah împietrită”, care, în timp ce alăsa sub imperiul ferovori sale musulmane instituționale, poate, așa cum e cazul unor mistici ca al-Hallaj, să se inflăcăreze și de pasiunea divină sau

de iubirea lui Dumnezeu. În fiecare caz, unitatea transcendentă a lui Dumnezeu (*tawhid*) e ceva ce trebuie realizat și înțeles mereu și mereu de către masamantul credincios, fie mărturisind în favoarea sa, fie prin iubirea mistică a lui Dumnezeu, iar aceasta, scria Massignon într-un eseu complex, definește „milenia” „islamului”⁹². În mod evident, simpatie lui Massignon sînt din partea vocației mistice din islam, ați din cauza asemănării cu propriu-i temperament de catolic credincios, cîi și din cauza influenței sale ce dezbina sistemul ortodox de credințe. Imaginea lui Massignon despre islam este cea a unei religii implicită fără încredere în rezurture sale, în înțirirea sa (față de celelalte credințe avramice), în sentimentalul său relativ steril al realității materiale, de felul celor practicate de al-Halla și de alți mistici sufiți, în singurătatea sa de unită religie „orientală” rămasă dintre cele trei monoteisme⁹³.

Dar o viziune asupra islamului ați de evident rigidă, cu „invariantele sale simple” (mai ales pentru o gîndire ați de luxuriantă precum cea a lui Massignon), nu a atîra o ostilitate profundă față de islam din partea sa. Cîrindu-l pe Massignon, ești izbit de insistența lui repetată asupra necesității unei lecturi complexe, prescriptivă a cărei sinceritate absolută este imposibil să fie pusă la îndoială. El a scris în 1951 că genul său de orientalism nu a fost „nici o manie a exotismului, nici o negare a Europei, ci o aducere la același nivel a metodelor noastre de cercetare și a tradițiilor tratie de civilizațiile antice”⁹⁴. Pui în practică în lectura unui text arab sau islamic, acest fel de orientalism a dus la interpretări de o inteligență aproape copleșitoare: „ar trebui să fi nebuș să nu respecti genul evident și nouitatea spiritului lui Massignon. Toțiș, ceea ce trebuie să ne atragă atenția în definirea de către el a propriului orientalism sînt două sintagme: „metodele noastre de cercetare” și „tradițiile tratie de civilizațiile antice”; Massignon a considerat ceea ce a făcut el ca fiind o sinteză a două canoane în general opuse, totuși asimetrici specială dintre ele este cea care turbura și nu simplul fapt al apropietii între Europa și Occident. Sugestia lui Massignon este că esența diferenței între Est și Vest este între modernitate și tradiția antică. Și, în adevărat, în scrierile sale pe teme politice și contemporane, unde se vad cel mai bine liniile metodei lui Massignon, opoziția Est-Vest apare într-un mod extrem de curtos.

În cel mai bun caz, viziunea lui Massignon asupra contactului Est-Vest a atribuit o mare responsabilitate Occidentului atunci asupra islamului. Massignon a fost un „luptător metods” în numele civilizației

musulmană și, așa cum dovedesc numeroasele sale eseuri și scrisori de după 1948, pentru susținerea refugiaților palestinieni, pentru apărarea drepturilor musulmanilor arabi și ale creștinilor din Palestina împotriva sionismului, împotriva a ceea ce „referitor la ceva spus de Aya Eban, el a numit în mod jignitor, „colonialismul burhez” israelian”⁹⁵. Jongs, cadrul în care s-a menținut viziunea lui Massignon atribuia Orientul islamic unor vremuri în esență străvechi, iar Occidentul, modernității. Ca și Robertson Smith, Massignon a considerat orientaliști a fi nu un „modern”, ci un senit: această concepție reduciivă are o mare autoritate asupra gîndirii sale. De exemplu, atunci cînd, în 1960, el și Jacques Barque, colegul său de la Collège de France, au publicat un dialog despre „arabi” în revista „Esprit”, s-a pierdut mult timp cu dezbaterea chestiunii dacă cel mai bun mod de a privi problemele arabilor contemporani era de a spune, pur și simplu, în cazul cel mai important, că conflictul arabo-israelian e cu adevărat o problemă semitică; Barque a încercat să obiecteze discret și să-l îndreptie pe Massignon spre posibilitatea că, la fel ca restul lumii, arabi au trecut prin ceea ce el numea o „varietate antropologică”; Massignon a refuzat noțiunea imediată⁹⁶. Eforturile sale repetate de a înțelege și de a relata conflictul din Palestina, în ciuda umanismului lor profund, nu au depășit niciodată cu adevărat disputa dintre Isaac și Israel sau, în măsura în care era vorba de disputa sa cu Israelul, tensiunea dintre iudaism și creștinism. Cînd orșele și carcele arabe au fost capturate de sioniști, au fost jignite sensibilitățile religioase ale lui Massignon.

Europa, și Franța în special, au fost considerate realități contemporane. În parte datorită contactului său politic inițial cu britanicii din timpul primului război mondial, Massignon a păstrat o acesuie profundă față de Anglia și de politica engleză: „Lawrence și genul său au reprezentat o politică prea complexă, careia Massignon i s-a opus în tratativele sale cu Falal, „Cu Falal, încercam... să pătrund în sensul înșuș al tradiției sale.” Britanicii păreau să reprezinte „expansiunea” în Orient, politica economică anorată și o filosofie învechită cu influență politică”. Francezii erau un tip mai modern, obligat să ia de la Orient ceea ce a pierdut ca spiritualitate, valori tradiționale etc. Investiția lui Massignon în această viziune a provenit, cred eu, din întreaga tradiție a Orientului din secolul al XIX-lea ca terapeutică pentru Occident, o tradiție schizantă anterior de Quinet. La Massignon, ea s-a alăturat unui sentiment al compasiunii creștine:

În ceea ce-i privește pe orientali, ar fi trebuit să reungem la ceea știința a compasiunii, la acea „participare” chiar și la construirea limbii lor și

a structurilor lor mentale, la care trebuie cu adevărat să participăm; pentru că, în ultima instanță, această știință arată fie nedreptățile ce sînt și ale noastre, fie adevăratele pe care le-am pierdut și trebuie să le redescăptăm. În sfîrșit, pentru că, într-un sens profund, tot ce există este bun într-un anumit fel, iar acei bieți oameni colonizați nu există doar pentru scopurile noastre, ci în sine și pentru sine [en soi]¹⁰.

Totuși, orientalismul, *en soi*, era incapabil să se aprecieze sau să se înțeleagă pe sine. Parțial din cauza a ceea ce i-a făcut Europa, el sîna pierdut religia și filosofia, musulmanii erau „un soi imens” în ei: erau aproape de amănite și de sinucidere. A devenit atunci obligația Franței să se asocieze doctrinei musulmanilor de așă-aprta cultura tradițională, conducerea vieții lor dinastice și patrimoniul de credințioși¹¹.

Nici un savant, nici măcar un Massignon, nu poate rezista presiunilor impuse de națiunea sa sau de tradiția științifică în care lucrează. Într-o bună parte din ceea ce a spus despre Orient și despre relația acestuia cu Occidentul, Massignon a părut să perfecționeze și totuși să repete ideile altor orientaliști francezi. Trebuie să acceptăm, cu toate acestea, că perfecționările, stilul personal, genul individual, pot să înlocuiască, în final, convingerile politice care funcționează impersonal prin tradiție și prin ambianța națională. Chiar și așa, în cazul lui Massignon, mai trebuie să recunoaștem și că, într-o direcție, ideile sale despre Orient au rămas în totalitate tradiționale și orientaliste, în ciuda personalității și a exten-tricității lor remarcabile. După părerea lui, Orientul islamic este spiritual, senințe, tribal, radical monoteist, nearfan; adjectivale amintesc de un catalog de descrieri antropologice de la finele secolului al XIX-lea. Experițele relativ concrete ale războiului, colonialismului, imperia-lismului, opresiunii economice, iubirii, morții și schimburilor culturale par întotdeauna, în ochii lui Massignon, a fi filtrate prin lentinele marțiale, în ultima instanță dezumanizante; ei sînt semni, europeni, orientali, oci-dentali, arabeți, etc. Categoriile s-au structurat lumea și au celor spuse de el un fel de sens profund, cel puțin în ochii lui. În cea de-a doua direcție, printru ideile individuale și extrem de detaliate din lumea științifică, el s-a plasat pe o poziție specială. A reconstituit și a apărut islamul împotriva Europei, de pe o parte, și împotriva propriilor ortodoxii, pe de altă. Această intervenție – căci așa ceva a fost – în Orient ca animator și campion a simbolizată acceptarea descoperii. Orientalul, ca și eforturile sale de a trans-forma în ceea ce dorea el, Massignon. Dornia de cunoaștere asupra Orientului și în numele acestuia e foarte puternică la Massignon. Al-

Halaj al sau reprezentință perfect o asemenea dorință. Importanța acordată lui al Halaj de către Massignon semnifică, în primul rînd, hotărîrea savantului de a promova o personalitate desupra culturii ce-l susține și, în al doilea rînd, faptul că al Halaj a ajuns să reprezinte o provocare constantă, chiar iritantă, pentru creștinii occidentali pentru care credința nu era (și probabil nu putea fi) sacrificiul de sine extrem, cum era pentru sufiti. În orice caz, al Halaj al lui Massignon a fost destinat literarmente să înfrunghieze, să încerceze valorile stigmatizate, în esență, de prime-palul sistem doctrinar al islamului, un sistem pe care Massignon însuși l-a deservit, mai ales pentru a-l ocoti cu al Halaj.

Totuși, nu trebuie să spunem imediat despre opera lui Massignon că a fost irațională sau că cea mai mare slăbiciune a sa a constat în faptul că a reprezentat greșit modul real în care un musulman „mediu” sau „obiș-nit” adera la credință. Un distins savant musulman a susținut tocmai această ultimă poziție, deși argumentația sa nu a considerat că atitudinea lui Massignon e înșelătoare¹². Ori, de înclinat ai fi să accepti asemenea teze – căci, așa cum a încercat să demonstreze această carte, islamul a fost în mod fundamental greșit interpretat în Occident – problema ade-variata este dacă, într-adevăr, poate exista o reprezentare reală a ceea sau dacă, oriicare reprezentare sau joale reprezentanță, pentru că *sau* repre-zență, sînt introduse mai înfr în limba și apoi în cultură, instituții și în ambianța politică a celui ce face reprezentarea. Dacă a doua alternativă este cea corectă (așa cum cred eu), atunci trebuie să fim pregătiți să acceptăm faptul că o reprezentare este *eo ipso* amestecată, implicită, întesată cu multe alte lucruri în alăta de „adevăr”, care este el însuși o reprezentare. Aceasta trebuie să ne conducă, din punct de vedere me-todologic, la a considera reprezentările (sau reprezentările greșite, dis-tincția fiind, în cel mai bun caz, o problemă de grad) ca ocupînd un domeniu comun, definit pentru ele nu doar de către un subiect comun inerent, ci de către o istorie, o tradiție, comune, un univers comun al discursului. În cadrul acestui domeniu, pe care nu îl poate crea un singur savant, dar pe care îl primește fiecare savant și în care (și găsesc apoi un loc, își aduce contribuția cercetătorilor individuali. Asemenea contribuții, chiar și pentru genul excepțional, sînt strategii de redispunere a ma-terialului în cadrul domeniului; chiar și savantul ce descoperă un ma-nuscris odată pierdut produce textul „găsit” într-un context deia pregătit pentru el, căci aceasta este semnificativă reală a *găsit* unui nou text. Astfel, fiecare contribuție individuală determină la început schimbări în cadrul domeniului și apoi promovează o nouă stabilizare, în același fel

cum pe o suprafață de teren unde se afla dovezile de busele, introducerea unei la douăzeci și una le va face pe toate celelalte să oscileze, apoi să se fixeze într-o nouă configurație adaptabilă.

Reprezentările orientalismului în cultura europeană ajung la ceea ce putem numi o consistență discursivă, ce nu are doar o istorie, ci și o prezență materială (sau instituțională). Așa cum am spus în legătura cu Ricca, o asemenea consistență a fost o formă de proiect cultural, un sistem de ocăzii de a face declarații despre Orient. Ceea ce vreau să spun despre acest sistem nu este că el constituie o reprezentare greșită a unei esențe orientale – în care nu cred deloc – ci că funcționează așa cum funcționează de obicei reprezentările, într-un scop, conform unei tendințe, într-un cadru istoric, intelectual și chiar economic specific. Cu alte cuvinte, reprezentările au scopuri, sunt eficiente mult timp, îndeplinesc una sau mai multe sarcini. Reprezentările sînt formații sau, așa cum a spus Roland Barthes despre toate operațiile limbajului, deformări. Orientul ca reprezentare în Europa este format – sau deformat – dintr-o sensibilitate tot mai specială față de o regiune geografică numită „Est”. Specialiștii în problemele acestei regiuni își desfășoară activitatea legată de ea, ca să spunem așa, pentru că, în timp, profesinea lor de orientaliști le cere să ofere societății lor imagini ale Orientului, cunoștințe despre acesta, analize. Și, în foarte mare măsură, orientaliștii oferă societății sale reprezentări ale Orientului (a) ce poartă semnul lui distinctiv, (b) ce-l ilustrează concepia asupra a ceea ce Orientul poate sau trebuie să fie, (c) ce contestă intențional viziunea altcuiva despre Orient, (d) care oferă discursului orientalist ceea ce, în acel moment, pare cel a necesității mai mult, și (e) ce răspunde anunțurilor cerințelor culturale, profesionale, naționale, politice și economice ale epocii. Va fi evident că, și dacă nu va fi niciodată absent, rolul cunoașterii pozitive e departe de absolut. Mai degrabă, „cunoaștere” – niciodată bruta, necritică sau pur și simplu obiectivă – este ceea ce cele cinci atribuie ale reprezentării orientaliste enumerate mai sus *distribuit* sau redistribuite.

Pravt astfel, Massignon este mai puțin un „agent” mitizat și mai mult un fel de sistem pentru producerea anunțurilor tipuri de declarații, diseminate în marea masă a formațiilor discursive, care, împreună, formează arhiva sau materialul cultural al timpului său. Nu cred că îl dezumanizăm pe Massignon dacă recunoaștem acest lucru, nici nu-l reducem la condiția de a fi supus determinismului vulgar. Dimpotrivă, vom vedea, într-un anumit sens, cum o limită umană aceia, și era capabilă să dobîndească mai mult decât o capacitate culturală și productivă, cu o dimensiune

instituțională sau extramună : spre aceasta trebuie cu siguranță să aspire linia umană finită, dacă nu e să fie mulțumită cu simplită prezența de multinoare în timp și spațiu. Cînd Massignon a spus : „știm cum toți simțim”, el indică în ce măsură ideile sale despre Orient puteau depăși împrejurările aritid în ce măsură ideile sale despre Orient puteau depăși împrejurările narrative locale ale unui francez și ale societății franceze. Categoria de simț provenea din orientalismul lui Massignon, dar forța sa deriva din tendința de a se extinde în altarea granițelor documentului, într-o istorie și o antropologie mai largi, unde părea să aibă o anumită valabilitate și putere⁹⁹.

La cel puțin un nivel, formulările lui Massignon și reprezentările sale în privința Orientului au avut cu adevărat o influență directă, dacă nu o valabilitate necontestată, și anume în cadrul breșiei orientaliștilor profesioniști. Așa cum am spus mai sus, recunoașterea de către Gibb a realizărilor lui Massignon constituie o consfățuire a faptului că Massignon trebuie tratat ca o alternativă la opera lui Gibb (adică prin impli-cație). Desigur, îi repropoz necrologului sorts de Gibb lucruri ce se afla acolo doar ca sugestii, nu ca declarații reale, dar sînt în mod evident importante dacă privim acum cartiera lui Gibb însuși ca punind în evidență prin contrast cartiera lui Massignon. Eseul memorabil al lui Albert Hourani despre Gibb pentru Academia Britanică (la care m-am referit de mai multe ori) rezună în mod admirabil cartiera sa, ideile sale conducătoare și importanța opereii sale : nu mă aflu în dezacord cu afirmațiile lui Hourani, în general. Totuși, ceva lipsește de acolo, deși acest gol este parțial umplut într-un articol mai puțin important despre Gibb, sorts de William Polk, *Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History*⁹⁸. Hourani are tendința să-l privească pe Gibb ca rezultat al unor contacte personale, influențe personale etc. : în vreme ce Polk, care e mult mai puțin subtil în înțelegerea sa generală a lui Gibb decât Hourani, îl vede pe Gibb ca pe o culminare a unei tradiții academice, anume, ceea ce – ca să folosim o expresie ce nu apare la Polk – putem numi *consensus* sau *paradigma* de cercetare academică.

Impunității în acest mod aproximativ de la Thomas Khun, ideea are o anumită relevanță pentru Gibb, care, așa cum ne amintim, Hourani, a fost, în multe privințe, o personalitate profund instituțională. Tot ce a spus sau a făcut Gibb, de la începutul carierei sale la Londra pînă în anii de la Oxford și anii fructuoși ca director la Centrul Universității Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poartă marca înprofundabilă a unui spirit ce funcționează cu mare ușurință în cadrul instituțiilor

constituite. Massignon a fost iremediabil cel din exterior, Gibb cel din interior. În orice caz, amândoi nu ațin cumva prestigiului și a influenței în orientalismul francez și, respectiv, în cel anglo-american. Pentru Gibb, Orientul nu a reprezentat un loc pe care l-ai întâlnit direct: „a fost ceva despre care ai citit, ai studiat, ai scris, între granițele societăților savante, ale universităților, ale conferințelor de specialitate. Ca și Massignon, Gibb s-a amestecat cu prietenii cu musulmani, dar ele pareau a fi fost – ca și cele ale lui Lane – prietenii utile, nu determinanți. În consecință, Gibb este o figură dinastică în cadrul academiei de orientalismului britanic (și apoi american), un savant a cărui operă a demonstrat în mod conștient tendințele naționale ale unei tradiții academice, aparute în universități, guverne și fundatii de cercetare.

Un indiciu al acestui lucru este faptul că, în anii de maturitate, Gibb avea să vorbească și să scrie adesea pentru organizații politice. În 1951, de exemplu, el a publicat un eseu într-o carte intitulată semnificativ *The Near East and the Great Powers*, unde a încercat să explice necesitatea unei extinderi a studiilor orientale în programele anglo-americe:

... întreaga situație a țărilor occidentale față de țările din Asia și din Africa s-a schimbat. Nu ne mai putem baza pe acel factor de prestigiu ce părea a juca un rol important în gândirea antebelică, nici nu mai putem accepta ca popoarele din Asia și Africa sau Europa de Est să vină la noi și să învețe de la noi, în timp ce noi nu facem nimic. Trebuie să învățăm despre ei astfel încât să învățăm să lucrăm cu ei într-o relație mai apropiată de termenii de mutualitate.”

Termenii acestei noi relații au fost descriși mai târziu în *Area Studies Reconsidered*. Studiile orientale aveau să fie gândite nu atât ca activități savante, cât ca instrumente de politică națională în privința națiunilor recente independente și posibil accesibile din punct de vedere postcolonial. Într-unul din capitole, orientalismul avea să fie considerat politicierilor, al oamnelor de afaceri, al unei noi generații de savanți.

Ce a contat cel mai mult în viațurile ulterioare a lui Gibb nu a fost activitatea pozitivă de savant a orientalistului (de exemplu, genul de savant care a fost Gibb în tinerețe, când a studiat invazile musulmane din Asia Centrală), ci adaptabilitatea sa pentru utilizare în lumea publică. Hounan a exprimat foarte bine acest lucru:

... l-a devenit clar [lui Gibb] că guvernele și elitele moderne acționau ignoranți sau respingând propriile tradiții ale vechii societăți și ale moralității și că eșecurile lor proveneau din asta. De aici înainte, principalele sale eforturi nu fost dedicate clasificării, prin studierea atență atencioasă, a naturii specifice a societății musulmane, a credințelor și a culturii ce se alinau în mizerii ei. El a avut tendința de a privi chiar și această problemă, la început, mai ales în termenii politici.”

Totuși, viațurile acestea nu ar fi fost posibile fără o pregătire riguroasă în opera de început a lui Gibb, unde trebuie să încercăm, mai întâi, să-i înțelegem ideile. Printre primele influențe ale lui Gibb se numără Duncan Macdonald, din a cărui operă Gibb a preluat chiar ideea că islamul este un sistem coerent de viață, un sistem care a ajuns coerent nu atât datorită oamnelor care au dus acea viață, cât datorită unui sistem doctrinar, unei metode de practică religioasă, unei idei de ordine, la care au participat toți musulmanii. Într-o oarecare măsură, islamul există în mod evident, un con-fact dinamic interior, totuși ceea ce a contat pentru studentul occidental a fost puterea islamului care intervine pentru a face inteligeibile experiențele poporului islamic, și nu invers.

La Macdonald, și nu invers, ^{de aici} dificultățile epistemologice și metodologice ale „islamului” (despre care se pot face declarații ample, extrem de generale) nu sînt abordate niciodată. Macdonald credea că în islam se puteau percepe aspecte și mai abstracte, ca mentalitatea orientală. Întregul capitol de început al celei mai însemnate cărți scrise de el (a cărei importanță nu poate fi minimizată de Gibb), *The Religious Attitude and Life in Islam*, este o antologie de declarații nediscutabile despre spiritualitate sau orientat. El începe prin a spune: „este clar, cred eu, și se acceptă faptul că ideea de Newbaur e mult mai înedită și mai reală pentru orientali decât pentru popoarele occidentale”. „Marile elemente modificatoare ce par, din când în când, aproape să răstoarne legea generală” nu o răstoarnă, cum nu răstoarnă nici celelalte legi ale fel de generale ce guvernează spiritual orientat. Diferența esențială din cadrul orientului nu este credințelor în ceea ce privește lucrurile ne-vizibile, ci incapacitatea de a construi un sistem pentru lucrurile vizibile. „Un alt aspect al acestei dificultăți – pe care Gibb avea să-l acuze pentru absența formei în literatura arabă și pentru vizuina esențialmente atomistă a musulmanilor asupra realității – este „că diferența la orientul, nu e, în principiu, religiozitatea, ci absența sensului legii. Pentru el, nu există o

ordine de re înținși a naturii". Macdonald nu spune decât un asemenea „fapt” pare a nu justifica realizările extraordinare ale științei islamice, pe care se bazau a mare parte din știința occidentală modernă. Alți conținuturi catalogui: „Săte evidenți că la orientul e posibil orice. Supranatural se afla altă de aproape, înclinți ti poate atinge în orice clipă”. Cu o *oxazie* adică apariția istorică și geografică a monoteismului în Orient – deving, la argumentarea lui Macdonald, o întregă teorie a diferenței între Est și Vest semicritic gradul de intensitate în care „orientalismul” l-a angajat pe Macdonald. Iată rezumatul său :

Incapacitatea, deci, de a privi viața cu fermitate și de a o privi ca întreg, de a înțelege că o teorie a vieții trebuie să acopere toate faptele, și *predispoziția* de a fi obsedați de o singură idee și insensibil la orice altceva — aici se află, cred eu, diferența între Est și Vest³⁹.

Nimeni cu toate acestea nu este, desigur, deosebit de nou. De la Schlegel la Reman, de la Robertson Smith la T. E. Lawrence, asemenea idei sînt repetate mereu și mereu. Ele reprezintă o decizie în legătură cu Orientul, în nici un caz un fapt din natură. Oriente-îs-a-ales, ca Macedonul și Gibb, în mod conștient, o profesione a numită orientalism, a proceda astfel pe baza unei hotărîri; că Orientul era Orient, că era diferit etc. Elaborările, perfecționările, definițiile ulterioare ale domeniului susțin și prelungește de aceea, hotărîrea de a delimita Orientul. Nu există nici o ironie sensibilă în ideea lui Macedonul (sau a lui Gibb) despre predispoziția orientalistă de a fi obsedat de o singură idee: „nimeni nu pare în stare să recunoască că a fi obsedat de o singură idee, nimeni nu are în stare să recunoască că măsura predispoziției *orientalismului* de a fi obsedat de idee încă a diferenciei orientale. Și nimeni nu se preocupă de folosirea unor denumiri diferite precum „islam” sau „Orient” ca substantive proprii, ca adjectivale și cu verbe îngrădite în mesfist, de pache s-ar referi la persoane în viața platonică.”

Nu este occidentală, deci, că araba, principala a lui Gibb, în aproape tot ce a scris despre islam și despre arabi, a fost tensiunea între „islam” și un fapt original transcendent, de neînfrîm, și realitățile experiențelor umane de zi cu zi. Investita sa ca savant și creștin credincios a fost în „islam”: nu ar fi complicațiile relativ neînsemnate (pentru el) indigenizante în islam de naționalism, de lupă de clasă, de experiențele individualizante ale iubirii, minci și sau mureci. Caracterul rutilant al acestei investiții nu e niciieri mai evident decât în *Whither Islam?*, un volum editat de Gibb, care a scris și culese titlular, în 1932. (Cercetarea include și un articol) impre-

stionant despre islamul nord-african de Massignon,⁹⁴ Sarcina lui Gibb, așa cum a văzut-o el, a fost să aprevieze islamul, situația sa actuală, posibilită sa evolueze vitează. Într-o asemenea sarcină, regimurile individuale și viziile diferite ale lumii islamice aveau să fie nu negată ale unității islamului, ci exemple ale sale. Gibb însuși a propus o definiție introductivă a islamului; apoi, în eseu de încheiere, el a încercat să se pronunțe în privința prezentului și a viitorului său real. Ca și Macedonid, Gibb pare în totalitate mulțumit de ideea unui Est monolitic, ale cărui împărgărit existențiale nu pot fi reduse ușor la rădă sau la teoria rasișă; ne gând cu hotărâre volător generalizării rasișe, Gibb se ridică deasupra a ceea ce a fost cel mai condamnabil la generalitățile anterioare de orientaliști. Gibb are o viziune corespunzător de generoasă și de simplă față de universalismului și a toleranței islamului, care lasă diversele comunități etnice și religioase să coexiste pasnice și democratice în imperiul său. Există o notă de profetie sumbră în semnarea sionistilor și a creștinilor maroniți ca fiind singurele comunități etnice din lumea islamică incapabile să accepte coexistența⁹⁵.

Pe seia a argumentării lui Gibb este că islamul, poate pentru că reprezintă, în final, preocuparea exclusivă a orientalismului, față de natura, ci față de Nevazut, are o înfățișare fundamentală asupra întregii vieți din Orientul Islamic și/o dominantă. Pentru Gibb, islamul este ortodoxie islamică, este comunitate de credincioși, este viață, inteligibilă, valorică, și este lege și ordine, în ciuda tulburărilor dezagregabile produse de adapții *ibid*-ului și de acționarii comuniști. În ficțione pătrunsă de Gibb în *Whither Islam?*, aflăm că noile bănci comerciale din Egipt și din Siria sînt realizări ale islamului sau inițiative islamice, „seolite” și rana crescând a alabastrului sîm și ale realității islamice, la fel ca jurnalismul, occidentul și societățile intelectuale. Nicotodată Gibb nu vorbește despre colonialismul european, atunci cînd discută despre apariția naționalismului și a „orăvnicilor” sale. Faptul că islamul islamic modern poate fi mai inteligibilă datorită rezistenței sale politice și nepolitice în fața colonialismului nu-i trece nicotodată prin minte lui Gibb, tot la fel cum i se pare irrelevant, în final, să observe dacă guvernele „islamice” despre care discută sînt republicane, feudale sau monarhice.

"Islamul" este, pentru Gibb, un fel de suprastructură pusă în pericol atât de politica (naționalism, agitație comunistă, occidentalizare), cât și de primejdioasele încercări musulmane de a zdrobina suveranitatea sa intelectuală. În pasajul ce urmează, este de remarcat cum cuvântul *religie* și cuvintele înrudite colorează tonul scrierii lui Gibb, astfel încât simțim

o supărare decenată față de presiunile concrete îndreptate împotriva „islamului”:

Islamul, ca religie, și-a pierdut ceva din forță, dar islamul ca arhivă al vieții sociale (în lumea modernă) este detronat; alături de el și desupra lui, există noi forțe ce-și exercită o autoritate altmăduri în contradicție cu tradițiile și prescripțiile sale sociale, dar care totuși și-și croșește drum în ciuda lor. Ca să exprimăm lucrurile cât mai simplu, iată ce s-a întâmplat. Până recent, celălaltul și islamul musulman obșnuit nu aveau interese sau funcții politice, și nici un fel de literatură accesibilă, cu excepția celei religioase, nu a avut festivaluri, și nici un fel de viață comunitară, cu excepția celei legate de religie; nu a văzut decât foarte puțin sau deloc din lumea exteroară și doar prin prisma religiei. *Dezincat*, în consecință, religia înscăunată totuși, acum, totuși, mai mult în țările avansate, interesele sale sau extins și activitățile sale nu se mai limitează la religie. I s-au impus atenției chestiuni politice, citește sau i se citește o mulțime de articole cu teme de tot felul ce nu au de a face cu religia și în care punctul de vedere religios poate să nu fie discutat deloc, iar verdictul poate fi obligat să se bazeze pe principii diferite... [Sublinierile noastre].

După cum se recunoaște, imaginea e puțin mai greu de văzut, deoarece, spre deosebire de oricare altă religie, *islamul este sau înscăunată totuși*. Ca descriere a unui fenomen uman, imbecilia este, cred eu, unica pentru orientalism. Viața însăși – politica, literatura, energia, activitatea, dezvoltarea – reprezintă un amestec neodori în această totalitate orizontală inimaginabilă (pentru un occidental). Totuși, ca „un complement și o contrabalansare a civilizației europene”, islamul, în forma sa modernă, e totuși un obiect util: aceeași este esența propunerii lui Gibb legate de islamul modern. Căci, „în cel mai larg aspect al istoriei, ce se întâmplă acum între Europa și islam este reînnoirea civilizației occidentale, scindată în mod artificial în Renaștere și reafirmându-și acum unitatea cu o forță copleșitoare”²⁰⁶.

Spre deosebire de Massigion, care nu a făcut nici un efort să-și mascheze speculațiile metafizice, Gibb a lănsat observații precum acestea, de parcă erau cunoștințe obiective (o categorie ce el consideră că lipsește de la Massigion). Totuși, conform aproape oricărui standard, majoritatea lucrărilor generale ale lui Gibb despre islam *sunt* metafizice, nu doar pentru că el folosește abstracții precum „islam” de parcă ar avea un înțeles

clar și distinct, ci și pentru că pur și simplu nu e niciodată clar unde, în timp și spațiu concret, are loc „islamul” lui Gibb. Dacă, pe de o parte, urmându-l pe Macdonald, el pune islamul definitiv în afara Occidentului, pe de altă parte, în multe din lucrările sale, îl găsim „reintegrându-l” în Occident. În 1955, el a clarificat puțin această chestiune a locului islamului în afara sau în interiorul Occidentului: Vestul a lăsat de la islam doar acele elemente neștiințifice pe care le-a derivat inițial de la Vest, în vreme ce, imprimând multe de la știința islamică, Vestul urma pur și simplu legea ce facea „științele naturii și tehnologia... transmisibile la noiștrii”²⁰⁷. Rezultatul clar este că islamul devine, în „arta, estetica, filosofie și gândirea religioasă”, un fenomen de rangul doi (deoarece acestea proveneau din Vest) și, în privința științei și a tehnologiei, un simplu pasaj pentru elemente ce nu sînt *sui generis* islamice.

Semnificația a ceea ce reprezintă islamul în gândirea lui Gibb trebuie găsită în aceste constrîngerii metafizice și, într-adevăr, cele două importante lucrări ale sale din anii 1940, *Modern Trends in Islam* și *Mohammedanism: An Historical Survey*, detașază problemele în mod considerabil. În ambele cărți, Gibb se străduiește să discute criza actuală din islam, opunînd firea sa inerentă, esențială, încercărilor moderne de a o modifica. Am menționat deja ostilitatea lui Gibb față de curentele modernizatoare din islam și devotamentul său înăspărit față de ortodoxia islamică. Acum este timpul să menționăm prețieria lui Gibb pentru cuvîntul *mohammedanism* în loc de *islam* (deoarece el spune că islamul se bazează cu adevărat pe ideea de succesiune apostolică ce culminează cu Mohammed) și afirmarea lui că principia știința islamică este dreptul, care a înlocuit grabnic teologia. Lucruri curioase legate de aceste declarații este că ele reprezintă aprecieri despre islam nu pe baza unor dovezi interne islamului, ci mai degrabă pe baza unei legii afiate în mod deliberat în afara sa. Nici un musulman nu și-ar spune mahomedan și nici nu ar respinge neapărat, din cîte se știe, importanța dreptului față de teologie. Dar ce face Gibb este să se situeze, ca savant, în cadrul unor contradicții pe care le recunoaște el însuși, într-un punct în „islam” unde „există o anumită neconcordanță neaprimată între procesul formal exterior și realitatea internă”²⁰⁸.

Orientalistul consideră, deci, că sancția sa este de a exprima neconcordanța și, în consecință, de a spune adevărul despre islam, pe care, prin definiție – deoarece contradicțiile sale îl înmăla puterea de înțelegere de sine – nu îl poate exprima. Majoritatea declarațiilor generale ale lui Gibb despre islam oferă islamului concepte pe care religia sau cultura, din nou

prîn definiția lui Gibb, nu le pot înțelege : „Filosofia orientală nu a apreciat niciodată ideea fundamentală de deapănare din filosofia greacă”. Societățile orientale „spre deosebire de majoritatea societăților occidentale [s-a] concentrat în general constrângerii unor organizații sociale stabile [mai mult decât] constrângerii unor sisteme ideale de gândire filosofice”. Principala sâlbicie internă a islamului o constituie „neprecizarea legăturii între ordinele religioase și clasele musulmane superioare și de mijloc”⁹⁹. Dar Gibb este conștient și că islamul nu a rămas niciodată izolat de restul lumii și, de aceea, trebuie să se neglijeze într-o serie de neconcordanțe externe, de insurtențe și disjuncții între sine și lume. Astfel, el spune că islamul modern e rezultatul unei religii clasice care vine în contact disincronic cu ideile occidentale romantice. Pentru a acest aște, islamul a dezvoltat la școala de modernitate, ale căror idei revelează peste tot lipsa de speranță, idei nepotrivite cu lumea modernă : maldism¹⁰⁰, naționalism, un caligraf revigorat. Totuși, reacția conservatoare față de modernism nu e mai puțin nepotrivită cu modernitatea, întrucât a produs un fel de luddism persistent. Ei, bine, ne înnebunim, ce este islamul pînă la urmă, dacă nu-și poate învinge neconcordanțele interne, nici trata în mod satisfăcător mediul extern? Răspunsul poate fi căutat în următorii pași extrem de importanți din *Modern Trends* :

Islamul este o religie vie și vitală, ce arange minime, minime și coștăgurile a zeci și sute de mii de oameni, stabilind-le un standard prîn care să trăiască o viață civilă, compatibilă cu teama de daunezeu. Nu islamul este cel încercînd să reformuleze sale ortodoxe, teologia sa sistematică, apologetica sa socială. Aici se află neconcordanța, aici se resimte nemulțumirea la o mare parte din adepții săi ca mai educați și mai inteligenți, acți ce mai vîlbiți periculoși pentru viitor. Nici o religie nu poate rezista, în ultima instanță, de înțelegări, dacă există o pregătire, vespunță între societățile impuse vorință și apelați la inteligență adepților. Faptul că, pentru marea majoritate a musulmanilor, problema neconcordanței nu s-a pus încă justifică refuzul ulterioarei de a se avînta să accepte instanțele prietene prescrie de modernități : dar răspunderea modernismului reprezintă un avortiment că n-formularii nu poate fi animată la negrăsiți, încercînd să determine originea și cauzele acestei încercări a reformelor islamului, mai putem descoperi și o soluție pentru a răspunde la întrebarea pusă de modernități, dar încă nerezolvată de ei, și anume cum se pot re-formula principiile fundamentale ale islamului fără a le afecta elementele esențiale.¹⁰¹

* de la Maohi - la musulmanii, nuanțează cum mult alterează conștientul spiritual și temporal, meniri să aducă domnia deapănă în lume (n. trad.)

Ultima parte a acestui pasaj este destul de familiară : ea sugerează capacitatea orientalistă tradițională de a reconstrui și de a reformula Orientul, dată fiind incapacitatea Orientului de a face singur acest lucru. Oriunde, deci, islamul lui Gibb există *înaintea* islamului așa cum e practica, studiat sau predicat în Orient. Totuși, acest islam posibil nu e pură ficțiune orientalistă, născut din ideile lui Gibb : el se bazează pe un „islam” care - pentru că nu poate exista cu adevărat - *apela* la o înțelegă comunitate de credincioși. Motivul pentru care „islamul” poate exista în comunități orientalistice mai mult sau mai puțin nu constă în faptul că, în Orient, islamul este uzurpat și deformat prîn limbajul clericalilor săi, ale căru pretenții se adresează spiritului comunității. Afla timp cînd se exprimă în apelul său, islamul se află în siguranță : în clipa cînd clericii reformatori își preia rolul (legitim) de a reformula islamul pentru a-l face apt să intre în modernitate, încep problemele. Iar problemele constau, desigur, în neconcordanță.

Neconcordanța, în opera lui Gibb, identifică ceva mult mai semnificativ decît o presupusă dificultate intelectuală din cadrul islamului. Identifică, după părerea mea, tocmai privilegiul, locuiri, terenul pe care se plasează orientalistul ca să scrie despre islam, ca să elaboreze legi pentru islam și să-l reformuleze. Departe de a fi o descoperire întâmplătoare a lui Gibb, neconcordanța este calea epistemologică de acces către subiectul său și, în consecință, platforma de observație de unde, în toate scrierile sale și în toate funcțiile influente pe care le-a ocupat, a putut analiza islamul. Între apelul necuprins al islamului la o comunitate monofică de credincioși ortodocși și o înțelegă exprimare pur verbală a islamului de către grupuri derutate de activități politice, de clerici disperși și de reformatori oportuniști, iată unde se află Gibb, unde scria și reformula. Scrierile sale spunune fie ceea ce nu putea spune islamul, fie ceea ce clericii săi nu voriau să spună. Ceea ce a scris Gibb a fost, într-un anumit sens, din punct de vedere temporal, înaintea islamului, prîn faptul că a acceptat ideea că, într-un anumit moment din viitor, islamul va fi în stare să spună ceea ce nu poate spune acum. Într-un alt sens important, totuși, scrierile lui Gibb despre islam au antecedit religia ca un corpus coerent de credințe „vii” - deoarece scrierile sale nu putu lăsa în stăpînire „islamul” ca pe un apel necuprins, tăcut musulmanilor *înaintea* transformării credințelor lor în subiect de dispută, de practică sau de dezbatere laică.

Contradicția din opera lui Gibb - căci este o contradicție să vorbim despre „islam” ca neîntîlnind nici ceea ce, de fapt, spun adepții săi clerici că este, nici ceea ce ar spune, dacă ar putea, adepții săi laici despre el - e

pusa cumva în umbră de atitudinea metarizică ce-i guvernarea operă guvernând și înțelegătoare a orientalismului modern pe care a moștenit-o. În opinia intermediarilor unor memorii ca Macedonal, Oriental și Islamul au un fel de statut extrinsecal, redus din punct de vedere metodologic, la un fel de necesități oriului, cu excepția expertizelor occidentale. De la începuturile specializării occidentale despre Orient, singurul lucru ce nu a putut să-l facă Oriental a fost să se reprezinte pe sine. Dovezile privind Orientalul au fost credibile doar după ce au trecut prin focul purificator al lucrărilor orientalistului, care l-a sălășuit și trântit. Opera lui Gibb trădase în islamismul (sau mahomedanismul) *oșca cum este el și oșca cum ar putea fi el*. Din punct de vedere metarizic – și doar metarizic – esența și potențialul devin una. Doar o atitudine metarizică putea produce esență ale lui Gibb arătând de celebre precum *The Structure of Religious Thought in Islam* sau *An Interpretation of Islamic History*. Fără a fi tulburată de distincția între cunoaștere și obiectivă și cea subiectivă din critica făcută de Gibb la adresa lui Massington¹⁰¹. Declarațiile despre „islam” dovădese o încredere și o orientare cu adevărat grandioasă. Nu există nici o neconcordanță, nici discontinuitate între pagina lui Gibb și fenomenul pe care îl descrie, pentru că fiecare, după părerea lui Gibb însuși, „e în ultima instanță, reducibilă la esență. Ca atare, „islamul” și descrierea făcută acestuia de către Gibb au o claritate calmă, discursivă, al cărui element comun este pagina organizată a savanților anglez.

Attribuim mare semnificație aspectului paginii orientalistului ca obiect tipărit și modelului destinat acestuia. Am vorbit în cartea de față despre enciclopedia alfabetică a lui d'Herbelot, despre filele gigantice din *Description de l'Égypte*, despre caietul de însemnări tip laborator—muzeu al lui Ruan, despre clipșele și episoadele scurte din *Modern Egyptians* de Lane, despre extrasele antologice ale lui Sacy etc. Aceste pagini sînt înseamne ale unui Orientalist și ale unui orientalist, prezentele cititorului. Există o ordine în aceste pagini prin care cititorul înțelege nu doar „Orientul”, ci și pe orientalist, ca interpret, expozant, personalitate, mediator, expert reprezentativ și reprezentant, într-un mod remarcabil, Gibb și Massignou, nu produs paginii ce receptivitatea istoria scrierilor orientalistice din Vest, așa cum a fost întinchipită acea istorie într-un stil generic și topografic variat, redus în final la o uniformitate științifică, monografică. Tipul orientalist, excesul orientalist, unitatea lexicografică orientalistă, seria orientalistă, exemplul orientalist, toate acestea au fost subordonate, la Gibb și Massignou, autorității prozei literare a mai multor discursive, prezentele în seria articole, caute științifice. În vremea

for de la sfârșitul primului război mondial până la începutul anilor 1960, a fost de fapt radical transformată într-un geniu principal de scrieri orientalistice: enciclopedică, antologică, relaționează personală. Autoritatea lor a fost recunoscută și s-a dispersat sau dispărut: unii comitari de experti (*The Encyclopedia of Islam*, *The Cambridge History of Islam*), unor clase inferioare de specialiști (instruite elementară în materie de limbă, care pregătite au doar pentru diplomație, cum a fost cazul lui Sacy, care a fost înalt comisar al Consiliului de Orient, al economiei sau al istoriei), *Chrestomathies*, și și pentru studiile de cercetare, al economiei sau al istoriei), înarmându-le revelațiile sentimentale (ce erau mai de fapt cu personalitățile și guvernule – Lawrence este exemplul evident – decît cu cunoștințele). Gîbîb cu proza lui discretă neglijență, dar profund securizată. Masivitatea sau fierul unui artist pentru care nici o referință nu le pîrea exagerată și afia în timp cît guvernule de un talent interpretativ ieșit din comun – cei doi savanți au dus autoritatea, esența *chrestomathies* a orientalistului citi- săs-patut de departe. După ei, noua realitate – nou sîi specialiști – a fost, în general, anglo- american și, în particular, a fost limbajul științelor sociale americane. Alci, vechiul orientalism s-a scîndat în multe părți; și, totuși, elare toate au mai servit dogmatism orientalist tradițional.

IV

ULTIMA FAZĂ

Începîm cu al doilea război mondial și îndechim după fiecare din războaiele arabo-iraqiene, musulmanii arab a devenit un personaj al culturii populare americane, în vreme ce în lumea academică, în cea politică și în cea a abateilor se acordă mare atenție arabilor. Această atenție o schimbare majoră în configurația internațională de forțe, însemna o schimbare majoră în configurația locală central în politica lumii: Franța și Marea Britanie nu mai ocupă locul central în politica lumii; imperiul american lăsa înlocuit. O vastă rețea de interese legați acum toate partile fostei lumi coloniale de Statele Unite, tot la fel cum proiectele subdomeniilor academice divide și cei tîrziu legați între ei) toate disciplinele filologice europene, cum este orientalismul. Specializatul în studii zonale, cum se numește acum, definește competența regională, care e pusă în slujba guvernului sau a abateilor sau a ambelor. Europeanismul, cunoscut ca evraismul, păstrat în analele orientalismului vaserle

modern – așa cum le-a înregistrat Jules Mohl, de exemplu, în *Jurnalul din secolul al XIX-lea* al acestui domeniu – au fost divizate și nu luat forme noi. O mare varietate de reprezentări hibride ale Orientului înmănecase acum cultura, Japonia, Indochina, China, India, Pakistan : reprezentările lor au avut și continuă să aibă seriosе repercusiuni, iar problema lor este dezbătută în multe locuri, din motive evidente: Islamul și arabii își au, de asemenea, propriile reprezentări și ne vom ocupa de ele aici, așa cum apar în acea continuată fragmentară – și totuși puternic coerentă din punct de vedere ideologic – mult mai rar discutată, în care, în *Statele Unite*, s-a dispersat orientalismul european tradițional.

1. *Imagini populare și reprezentări ale științelor sociale.* Iată câteva exemple ale felului cum e reprezentat arabul adesea în zilele noastre. De remarcat că din rapid pare a se adapta „arabul” la transformările și simplificările – toate de un tip pur și simplu tendentios – pe care e obligat continuu să le suporte. Costumul pentru înfățișarea de zece ani de la Princeton din 1967 a fost conceput înainte de războiul din iunie. Motivul – căci ar fi greșit să descriem costumul ca fiind mult deest în mod grosolan sugestiv – urma să fie arab : roba, marama, sandale. Imediat după război, când a devenit clar că motivul arab era stîmător, s-a hotărât o schimbare în planurile înfățișării. Puritand costumul așa cum a fost conceput inițial, clasa urma acum să meargă în procesiune, cu mișcările deasupra capului, în semn de jălnăch înfrîngere. Asia devine arabul. De la un stereotip vag, schițat, ca nomad călare pe cămila, la o caricatură acceptată, ca intrucupare a incompetentei și înfrîngerii facile : aceasta era importanța acordată arabului.

Totuși, după războiul din 1973, arabul a părit preutident mi ameminiaturile. Caricaturile ce prezentau un șeic arab stînd în spatele unei pompe de benzina au început să apară foarte des. Acești arabi erau oricum clar „semiți” : nasurile lor, corioale, mustața, călături lor plezișă, rădăcioasă, amintea (unei populații majoritar nesemite) că „semiții” se aflau la baza tuturor necazurilor „noastre”, care, în acest caz, erau legate în principal de criza de benzina. Transferarea unei ostilități antisemite populare de la o țintă evreiască la una arabă s-a făcut pe nesimțite, figura fiind, în esență, aceeași.

Astfel, dacă arabului se acorda suficiența atenție, este ca valoare negaivă. Se considera că el tulbură existența Israelului și a Occidentului său, într-o altă viziune, că reprezintă un obstacol surmontabil în calea creării Israelului din 1948, în măsura în care acest arab are o istorie,

ca face parte din istoria ce i s-a dat (sau i s-a luat, diferența e aproape nesemnificabilă) de către tradiția orientalistă, iar mai tirzu de către cea sionistă, Palestina e considerată – de Lamartine și de primii sioniști – ca un deșert ce aștepta să dea în floare ; se presupunea că locuitorii pe care îi avea erau nomazi fără importanță, ce nu emiteau nici o pretenție asupra teritoriului și deci erau lipsiți de o realitate culturală sau națională. Astfel, arabul e privit acum ca o umbră care l-urmarește pe evreu. În acea umbră – pentru că arabii și evreii sînt semiți orientali – poate fi investit orice fel de neîncredere tradițională, iacnă, resimțită de occidentală față de orientali. Căci evreul din Europa prezintă și-a schidă : ce acum acum este un evreu evreu, provenit dintr-un cult reconstituit al orientalistului – aventurier-inițiator (Burton, Lane, Renan) și umbră sa înmănușată, misterios de întrecătoare, orientaliul arab. Izolat de toate, cu excepția trecutului creat pentru el de polemica orientalistă, arabul este încașat într-un destin care l-leagă de și-l condamnă la o serie de reacții pedepsite perioade de ceea ce Barbara Tuchman desemnează printr-un nume teologic : „săbia iute și teribilă a lui Israel”.

Pe lângă faptul că este antisemist, arabul e și furnizor de petrol. Aceasta este o alta caracteristică negativă, deoarece majoritatea aprecierilor despre petrolul arab echivalează boicoul petrolului din 1973–1974, care, în principal, a avantajat companiile petroliere occidentale și o mică elită arabă conducătoare) cu absența oricărei îndepărtări morale a arabilor de a deține asemenea rezerve imense de petrol. Fără obșnuitele eufemisme, înțebarea care se pune cel mai des este de ce oamenii precum arabii au dreptul să țină lumea dezvoltată (liberă, democratică, morală) sub arme-năpă. Din asemenea întrebări provine sugestia frecvența că inflamația marită să invadeze cîmpurile petroliere arabe.

În filme și la televiziune, arabul e asociat fie cu deșful, fie cu ne-cinștea singeroasă. Apare ca un degenerat cu apert sexual exagerat, capabil, e adevărat, de intrigi viclene și înțeleptenie, dar în esență sadic, perfid, josnic. Negustor de sclavi, călăuză pe cămili în desert, zaraf, escroci pitoresci : aceștia sînt c : resse ; aceștia sînt clararbi în cinematoografie. Conducătorii arab (de hoți, de pripi, de fasciști, băsnașii?) poate îi văzut adesea trînd la eroul occidental capturat și la fata blondă (amindoi extrem de normali) : „Oamenii mei o să va ucidă, dar le place să se distreze mai întâi”. Se uita chioșci în timp ce vorbește ; aceasta este o degenerare curentă a secuturii lui Valentino, în jurnalele de actualități sau în fotogratii, arabii sînt înfățișaua în număr mare, fără individua-litate, fără caracteristici sau experiențe personale. Majoritatea imaginilor

reprezintă furia și mizeria maselor sau gesturi iraționale (de aceea ieremiadiablii excentrice). La pîndă în spațiile tuturor acestor imagini se află nămintarea *jihad*-ului. Conșcinea este teama că musulmanii (sau arabi) vor pune stăpînire pe lume.

Se publică în mod regulat cărți și articole despre islam și arabi, care nu prezintă absolut nici o schimbare față de polemică antislamică vințiată din Evul Mediu și din Renaștere. Despre nici un alt grup etnic sau religios nu este adevărat că nu se poate scrie sau spune aproape orice fără provocare sau ezitare. Îndrumătorul de curs din 1975 publicat de studenții de la Columbia College spunea despre cursul de arabi că încreare al doilea cuvînt din limbă are de a face cu violența și că spiritul arab așa cum e „reflectat” în limbă e întotdeauna prejos. Un articol recent al lui Emmett Tyrrell din revista „Harper's” a fost și mai detaliat și răsist, susținînd că arabi sînt în principal criminali și că violența și duplicitatea se află în genele arabilor⁹⁹. Un studiu intitulat *The Arabs in American Textbooks* oferă cele mai uluitoare deformări sau mai degradate cele mai dure reprezentări ale unui grup etnic-religios. O carte afirma că „puținii oameni din această zonă [arabi] știu că există un mod de viață mai bun și continuă cu întrebarea dezamănîntă: „Ce îi unește pe oameni din Orientul Mijlociu?” Răspunsul, care se dă fără ezitare, este: „Ultima legătură e ostilitatea – ură – arabilor față de evrei și față de națiunea israeliană”. Alături de aceste afirmații despre islam, în altă carte se spune: „Religia musulmană, numită islam, a început în secolul al VII-lea. A fost inițiată de un comerciant bogat din Arabia, pe nume Mohammed. El pretindea că este profeț. Și-a găsit adepți printre arabi. Le-a spus că au fost aleși să conducă lumea”. Această informație e urmașă de alta, la fel de exactă: „La scurtă vreme după moartea lui Mohammed, învătura sa a fost înregistrată într-o carte numită Coran, care a devenit cartea sfîrta a islamului”¹⁰⁰.

Aceste idei nefundamentate sînt sustinute și nu contrazicte de cercetătorii a căror sarcină este studierea Orientului Apropiat arab. (Merită să notăm în trecere că evenimentul de la Princeton la care m-am referit mai sus a avut loc într-o universitate ce se mîndrește cu facultatea de studii asupra Orientului Apropiat, fondată în 1927, cea mai veche facultate de acest fel din țară.) Să considerăm ca exemplu raportul scris în 1967 de Monroe Berger, profesor de sociologie și de studii asupra Orientului Apropiat de la Princeton, la cererea Departamentului de Sănătate, Educație și Asistență Socială: el era pe atunci președinte al Asociației de Studii asupra Orientului Mijlociu (Middle East Studies Association – MESA),

asociația profesională a cercetătorilor ce se ocupau de toate aspectele Orientului Apropiat. În primul rînd de la apariția islamului și din punctul de vedere al științelor sociale și al disciplinei umanești¹⁰¹, și fondată în 1967. Și-a intitulat studiul *Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs* și l-a publicat în al doilea număr al „MESA Bulletin”. După ce a analizat importanța strategiei, economice și politice a regiunii pentru Statele Unite și după ce și-a exprimat acordul față de diferitele proiecte ale guvernului Statelor Unite și ale fundațiilor private de susținere a programelor din universități – Actul de Educație al Aparatului Național din 1958 (o inițiativă inspirată direct de Spania), stabilirea de legături între Consiliul de Cercetare și Științele Sociale și studiile asupra Orientului Mijlociu etc. – Berger a ajuns la următoarele concluzii:

Orientul Mijlociu modern și Africa de Nord modernă nu reprezintă un centru cu mari realizări culturale și nici nu e probabil să devină așa ceva într-un viitor apropiat. Studierea regiunii sau a limbilor sale nu constituie, de aceea, o contribuție la cultura modernă.

... Regiunea noastră nu este un centru de mare putere politică și nici nu are potențialul de a deveni așa ceva... Orientul Mijlociu (Africa de Nord mai puțin) a scăzut ca importanță politică imediată pentru Statele Unite (și chiar ca valoare „de actualitate” sau „de problemă”) comparativ cu Africa, America Latină și Orientul Îndepărtat.

... Orientul Mijlociu contemporan are astfel doar în mică măsură genul de înrîsură ce par importante pentru a atrage atenția savanților. Aceasta nu diminuează valabilitatea și valoarea intelectuală a studiilor zonei și nu atecizează calitatea cercetărilor. Totuși, impune limite, de care trebuie să fim conștienți, asupra capacității domeniului de a sporta numarul celor ce îl studiază și predau¹⁰².

Ca profeție, desigur, afirmațiile sînt lamentabile: ce le face și mai nefertice e faptul că lui Berger i s-a atribuit această miștină nu doar pentru că era un expert în Orientul Apropiat modern, ci și – așa cum reiese din concluderea raportului – pentru că se spera că el se afla într-o situație potrivită pentru a prevedea viitorul domeniului și al politicii legate de acesta. Imposibilitatea lui de a vedea că Orientul Mijlociu avea o mare semnificație politică și, potențial, o mare putere politică, nu a constituit o aberație întâmplătoare de judecată, cînd eu, Ambrose Gressel princhipale ale lui Berger derivă din primul și din ultimul paragraf, a căror genealogie se găsește în istoria orientalismului, așa cum am studiat-o

noi. În ceea ce Berger are de spus despre absența marilor realizări culturale și în ceea ce conchide asupra despre studii, viitoare – ca Orientalul Mijlociu nu atrage atenția savanților din cauza slăbiciunilor sale intrinseci – avem o copie aproape perfectă a opiniei orientalistice canonică că semplitățile nu au produs niciodată o mare cultură și că, așa cum spunea frecvent Renan, „lumina semitică era prea sărăcăcioasă și puțină pentru a atrage atenția universală. În plus, emițind asemenea judecăți epocale și fiind total nereceptiv la ceea ce se afla sub ochii lui – la urma urmei, Berger nu scria cu cincizeci de ani în urmă, ci într-o perioadă când Statele Unite importau deja aproximativ 10% din petrolul lor din Orientul Mijlociu și când investițiile lor strategice și economice în zona erau imenabile de mari – Berger își asigură propria poziție centrală de orientalist. Căci ceea ce spune el, de fapt, este că, fără oameni ca el, Orientul Mijlociu ar fi neglijat și că fără rolul său de mijlocite, de interpretare, zona nu ar fi înțeleasă, parțial pentru că atât de puțin cît e de înțeles e ceea ce o facea specială și parțial pentru că doar orientaliștii poate interpreta Orientul, acestia fiind radical incapabili să se interpreteze pe sine.

Faptul că, la ora când scria, Berger nu era alt un orientalist clasic (el nu era și nu este), cît un sociolog profesionist, nu minimalizează faptul că nu era îndatorat orientalismului și ideilor sale. Printre aceste idei se numără antipatia deosebită de justificarea față de materialul ce formează baza principală a studiului său, ca și subevaluarea importanței acestui material. Sentimentul este atât de puternic la Berger, încît umbrășește realitățile din fața lui. Și încă și mai impresionant, devine inutil să se mai întreb de ce, dacă Orientul Mijlociu „nu reprezintă un centru cu mari realizări culturale”, ar trebui el să recomande cuiva să-și dedice viața, cum a făcut-o el, studiilor acestei culturi. Savanții – mai mult decît medicii, să spunem – studiază ceea ce le place și ceea ce-i interesează; doar un sentiment exagerat al datoriei culturale îl conduce pe savant către studierea a ceea ce nu apreciază. Totuși, orientalismul a creat locului un asemenea sentiment al datoriei, pentru că, timp de generații, cultura în general l-a pus pe orientalist pe baricade, unde, în activitatea sa profesională, s-a confruntat cu Estul – cu barbariile, cu excentricitățile, cu neșusurtena sa – și l-a ținut în șah în numele Occidentului.

Îl menționez pe Berger ca exemplu de altitudine academică față de Orientul islamic, pe Berger ca exemplu al modului cum o perspectivă erudită poate susține caricaturile propagate de cultura populară. Totuși, Berger simbolizează și cea mai obișnuită transformare suportată de orientalism: dintr-o disciplină fundamental filologică și o înțelegere aproximativă gene-

rală a Orientului într-o specializare a științelor sociale. Orientalismul nu mai încearcă, în primul rînd, să stabilească limbile esențiale ale Orientului; el începe, în schimb, ca expert în științele sociale și își „aplică” știința la Orient sau la orice altceva. Aceasta este contribuția specifică americană la istoria orientalismului și poate fi datată cu aproximativ în perioada imediat următoare celui de al doilea război mondial, când Statele Unite s-au pomenit pe locul recent eliberat de către Marea Britanie și Franța. Experiența americană a Orientului americană acestui moment excepțional a fost limitată. Oamenii de cultură izolați, ca Melville, erau interesați de el; cîntici, ca Mark Twain, l-au vizitat și au scris despre el, transcendentaliștii americani au găsit afinități între gîndirea indiană și a gîndirea lor; cîțiva teologi și cercetători ai Bibliei au studiat limbile orientale biblice; au existat contacte diplomatice și militare ocazionale cu piratii berber, neobișnuita expediție navală în Orientul îndepărtat și, desigur, misionarii omniprezenți în Orient. Dar nu a existat o tradiție profund îndăcătinată a orientalismului și, deci, în Statele Unite, cunoștințele despre Orient nu au trecut niciodată prin procesele de perfecționare, de intrare într-o rețea de conexiuni și de reconstruire, ale căror începuturi s-au aflat în studiul filologic, prin care au trecut în Europa. În plus, nu s-a făcut niciodată nici înfădășinarea imaginativă, poate pentru că frontiera americană, cea care conta, era cea vestică. Imediat după cel de al doilea război mondial, Orientul a devenit nu o mare problemă universală, așa cum a fost timp de secole în Europa, ci una administrativă, un subiect politic. Au intrat în scenă specialiștii în științe sociale și noui expert, pe unorli ceea mai înguști ai cărora urma să cadă sarcina orientalismului. La rîndul lor, așa cum vom vedea, ei au făcut schimbări atât de mari în cadrul orientalismului, încît a devenit aproape de necunoscut. În orice caz, noul orientalist a preluat atitudinile de ostilitate culturală și le-a menținut.

Unul dintre aspectele izbitoare ale noii atenții acordate orientalismului de către științele sociale americane este evitarea surprizătoare a literaturii. Puteți citi tomuri de scrieri savante despre Orientul Apropiat modern, fără a descoperi vreo dată nici măcar o singură referință la literatură. Ceea ce pare a conta mult mai mult pentru expert sînt „faptele”, pe care un text literar poate doar să le perturbe. Efectul clar al acestei omisiuni remarcabile din cunoștințele americane moderne despre Orientul arab sau islamic este că sălășile din din punct de vedere conceptual zona și locuitorii săi, că-l reduce la „atitudinea”, „tendința”, „statistică”, pe scurt că-l dezumanizează. Intruct un poet sau un romancier arab – și sînt

mulți – scrie despre experiențele și valorile sale, despre firea sa umană (orici de ciudat poate părea), ci tulbură efectiv diferențele sablonice (liturgii, clișee, abstracții) prin care e reprezentat Orientul. Un text literar vorbesc mai mult sau mai puțin direct despre o realitate vie. Forța sa nu constă în faptul că este arab sau francez sau englez, ci în puterea și vitalitatea cuvintelor, care, ca să folosim metafora lui Flaubert din *La Tentation de Saint Antoine*, scoate idoli din brielele orientaliștilor, făcându-i să scape din mîna acei mari copii ologi – adică ideile lor despre Orient – și încercă să treacă drept Orient.

Absența literaturii și poziția relativ slabă a filologiei din studiile americane contemporane sînt ilustrări ale unei noi excentricități a orientalismului, unde într-adevăr utilizarea de către mine a cuvîntului înșiși este anormală. Căci există prea puține aspecte în ceea ce fac astăzi experții științifici în studierea Orientului Apropiat care să semene cu orientalismul tradițional de tipul celui ce s-a încheiat cu Gibb și Mas-siglion; singurele lucruri reproduse sînt, așa cum am spus, o anumită ostilitate culturală și un sentiment bazat nu atît pe filologie, cît pe „com-petitență”. Din punct de vedere genealogic, orientalismul american mî-dem derivă din elemente precum școlile de limbi ale armatei, înființate în timpul războiului și după aceea, un interes brusc al guvernului și al conducerilor de atunci față de lumea neoccidentală în perioada post-belică, în competiția cu Uniunea Sovietică din timpul războiului rece și o persistență atitudine misionară față de orientali, care sînt considerați pregătiți pentru reformă și reducere. Studiul neofilologic al limbilor orientale esențiale este util din motive strategice elementare evidente; dar este util și pentru că acordă o marcă de autoritate, aproape un aer mistic, „expertului”, ce apare capabil să se ocupe cu deosebită abilitate de un material tremendabil și obscur.

În ordine, lucrurilor din științele sociale, studiul limbii e un simplu instrument destinat unor scopuri înalte, cu siguranță nu citiri de texte literare. În 1958, de exemplu, Institutul pentru Orientul Mijlociu – un organism evasiguenamental, înființat pentru suprapuneră și înfrînarea cercărilor pe tema Orientului Mijlociu – a publicat un *Report on Current Research*. Capitolul „Starea prezenta a studiilor de arabă în Statele Unite” (scris, desigur de interesanți, de un profesor de etnografie) este precedat de un motto care anunță: „cunoașterea limbilor străine, de exemplu, nu mai este doar domeniul savanților umaniși. Este un instrument de lucru pentru ingineri, economiști, experți în științe sociale și mulți alți specialiști”. Întregul raport subliniază importanța limbii arabe pentru

conducerea companiilor petroliere, pentru tehnicienii și personalul militar. Dar principalul subiect al raportului se găsesc în aceste trei fraze: „Unii versatili nuseși produc acum vorbitori fluente de limba arabă. Rusia a înțeles că este de important să se adreseze comentarii prin mijlocirea spiritului lor, prin folosirea limbii lor. Statele Unite nu mai trebuie să imităze cu dezvoltarea programului de limbi străine”¹⁰⁰. Astfel, limbile orientale fac parte dintr-un obiectiv politic – așa cum, într-o anumită măsură, au făcut întotdeauna – sau dintr-un efort susținut de propagandă. În ambele scopuri, studiul limbilor orientale devine instrumentul ce pune în aplicare tezele lui Harold Lasswell despre propagandă, unde ceea ce conținea nu este ca sînt sau ce gîndesc oamenii, ci ce pot fi ei determinați să facă și să gîndească.

Perspectiva propagandistică combină, de fapt, respectul față de individualitate cu indiferența față de democrația oficială. Respectul pentru individualitate provine din dependența operatorilor de mare amploare de susținere a maselor și de experiența legată de variabilitatea preferințelor umane... Această considerate față de oameni din marea masă nu se bazează pe dogmatismele democritice despre oameni care-și apreciază cel mai bine propriile interese. Propagandistul modern, ca și psihologul modern, recunoaște că oamenii își apreciază adesea greșit propriile interese, tîcînd de la o alternativă la alta fără motive întemeiate sau agîndu-se cu teama de niște soluții nesigure. Cal-cularea perspectivei de a asigura o schimbare permanentă a obiceiurilor și a valorilor implică mult mai multe decît estimarea preferințelor oamenilor în general. Însămăna a tine seama de refuzul de relații în care sînt primii oameni, a căuta indicii ale preferințelor, ce pot să nu reflecte nici un fel de deliberare, și a dirija un program cîtor o soluție cu adevărat potrivită... Legat de aclele mișcări care necesită neapărat acțiunea de masă, sarcina propagandistului este aceea de a inventa simboluri ale scopurilor ce servesc dublei funcții de a facilita adoptarea și adaptarea. Simbolurile trebuie să provoace spontan acceptarea... Rezultă că idealul propagandist este controlul unei situații nu prin împingere, ci prin previziune... Propagandistul ia de bun faptul că lumea este în totalitate determinată, dar numai în parte previzibilă...¹⁰¹

Limba străină înșușită ajunge deci să facă parte dintr-un asalt subtil asupra populațiilor, tot la fel cum studierea unei regiuni străine, ca Orientul, se transformă într-un program de control prin previziune.

Totuși, asemenea programe trebuiau să aibă întotdeauna o aparență liberă și de obicei acest lucru e înscris în seama savanților, oameni cu bunăvoință, entuziaști. Ideea care e încurajată este aceea că, studiind orientaliștii, musulmanii sau arabi, „noi” ajungem să cunoaștem alți oameni, modul lor de viață, gândirea lor etc. În acest scop, este întotdeauna mai bine să-ți iași pe ei să vorbească în numele lor, să se reprezinte (chiar dacă la baza acestei fantezii se află expresia lui Marx – cu care Lasswell este de acord – pentru Ludovic Napoleon : „...ei nu se pot reprezenta singuri ; ei trebuie să fie reprezentați”⁹). Dar numai până la un punct și într-un mod special. În 1973, în zilele îngrozitoare ale războiului arabo-israelian din octombrie, „New York Times Magazine” a publicat două articole, unul reprezentând partea israeliană a conflictului, iar celălalt partea arabă. Partea israeliană a fost prezentată de un avocat israelian, cea arabă de un fost ambasador american într-o țară arabă, ce nu avea nici un fel de studii orientale oficiale. Ca să nu ajungem imediat la concluzia simplă că arabi erau considerați incapabili să se reprezinte singuri, am face bine dacă am aminti că ați arabi, citi și evrei erau, în acest caz, semniți (după denumirea culturală generală pe care am discutat-o) și că și unii, și alții erau *făcuți să fie reprezentați* în fața unui public occidental. Merita să amintim aici un pasaj din Proust, unde aparitia bruscă a unui evreu într-un salon aristocratic e descrisă în felul următor :

Românii, egiptenii și turcii îi pot detesta pe evrei, dar într-un salon francez diferențele dintre aceste popoare nu sînt aite de perceptibile, și un israelit făcîndu-și intrarea ca și cum ar veni din adîncul deșertului, cu trupul aplecat ca acela al unei hiene, cu ceea ce obice înclinată și făcînd în dreapta și în stînga mari „jemențe”, satisface pe deplin un anumite gust pentru Orient [un *gout pour l'orientalisme*]¹⁰.

2. *Politica relațiilor culturale.* În vreme ce este adevărat că Statele Unite nu au devenit cu adevărat un imperiu internațional pînă în secolul XX, este adevărat și că, în secolul XIX, Statele Unite au fost interesate de Orient în moduri ce au pregătit interesul de mai tîrziu, deschis imperial. Lăsînd deoparte campaniile împotriva piratilor beheri din 1801 și 1815, să analizăm înfrîngerea Societății Orientale Americane din 1842. La prima sa adunare anuală din 1843, președintele său John Pickering a exprimat foarte clar ideea că America și-a propus studierea Orientului pentru a avea exemplul puterilor imperiale europene. Misiunile lui Pickering erau că studiile orientale aveau – atunci, ca și acum – un cadru politic, nu doar

academic. De remarcă în următorul rezumat felul cum argumentele în favoarea orientalismului lăsa, în interfețele lor, prea puțin loc pentru indoliență :

La prima adunare anuală a Societății Americane din 1843, președintele Pickering a început o remarcabilă schițare a domeniului propus spre analiză, arătînd atenția asupra problemelor deosebit de favorabile ale vremii, asupra pîcii care domnea peste tot, a accesului mai liber către țările orientale și a facilităților mai mari de comunicare. Planul pîcii liniștea în zilele lui Metternich și Ludovic Filip; Tratatul de la Nankin a deschis porțile Chinei. Elicea a fost adoptată de navele oceanice ; Morse și-a realizat telegraful și a propus deja înmînarea unui cablu transatlantic. Obiectivele Societății erau de a cultiva cunoașterea limbilor asiatice, africane, polinezice și a tot ce privea Orientul, de a crea un gust pentru studiile orientale în această țară, de a publica texte, traduceri și comunicări și de a înființa o bibliotecă și un cabinet. Cea mai mare parte a activității se desfășura în documente asiatice și mai ales al sanscritiei și al limbilor semitice¹¹.

Metternich, Ludovic Filip, Tratatul de la Nankin, elicea : toate sugerau constelația imperială ce facilita pînă la urmă americanii în Orient. Acesta nu s-a oprit niciodată. Chiar legendarii misionari americani în Orientul Apropiat din secolele XIX și XX și-au prelatat rolul așa cum a fost el stabilit nu aite de Dumnezeu, ci de Dumnezeuul lor, de cultura lor și de destinul lor¹². Primele instituții misionare – tipografiile, școlile, universitățile, spitalele etc. – au contribuit desigur la bunăstarea din zonă, dar, prin caracterul lor specific imperial și prin spiritul acordat lor de către guvernul Statelor Unite, aceste instituții nu au fost diferite de omologele lor franceze și britanice din Orient. În timpul primului război mondial, ceea ce avea să devină un interes politic major al Statelor Unite față de sionism și colonizarea Palestinei a luat un rol apreciabil în intrarea Statelor Unite în război : disensiunile britanice care au precedat și-au urmat Declarației lui Balfour (noiembrie 1917) reflecta seriozitatea cu care a fost privită declarația de către Statele Unite¹³. În timpul și în urma celui de al doilea război mondial, creșterea interesului Statelor Unite față de Orientul Mijlociu a fost remarcabilă. Cairo, Teheran și Africa de Nord au fost arene importante de război și, în acel cadru, cu exploatarea petrolului și a resurselor strategice și umane, începuse de Marene Britanice și de Franța, Statele Unite s-au pregătit pentru noul lor rol imperial postbelic.

Aspectul nu cel mai puțin important al acestui rol l-a constituit „poziția relațiilor culturale”, așa cum a fost definită de Mortimer Graves în 1950. Din această poziție, făcea parte, spune el, încercarea de a achiziționa „întrecare publică semnificativă în fiecare limbă importantă din Orientul Apropiat începând cu anul 1900”, o întrecere „pe care Congresul nostru ar trebui să o considere ca o măsură de securitate națională”. Căci ceea ce era clar în joc, susținea Graves (pentru cel foarte receptiv, a propus), era nevoia unei „mult mai bune înțelegeri, din partea americanilor, a forțelor ce luptă cu ideea americană, pentru acceptare de către Orientul Apropiat. Cele mai importante dintre acestea sînt, desigur, comunismul și islamul”¹¹². Dintr-un asemenea interes și cu aneacă contemporană la Societatea Orientală Americană mai retrogradă, s-a născut întregul aparat inens de cercetare a Orientului Mijlociu. Modelul, în atitudinea sa declarată strategică, precum și în sensibilitatea sa față de siguranța publică și fală de politică (și nu, așa cum se poza adesea, față de cercetarea fundamentală), a fost instituit pentru Orientul Mijlociu, înființat în mai 1946 la Washington sub egida guvernului federal, dacă nu în totalitate în cadrul guvernului sau de către acesta¹¹³. Din asemenea organizații au aparținut Asociația de Studii asupra Orientului Mijlociu, sprijiniți puternic al Fundației Ford și al altor fundații, diferitele programe federale de sprijinire a universităților, diferitele proiecte federale de cercetare, proiectele de cercetare ale unor organisme precum Departamentul Apărării, Corporația RAND și Institutul Hudson, precum și eforturile consultative și de lobbying ale băncilor, companiilor petroliere, companiilor multinaționale etc. Nu înseamnă să le reducem importanța dacă afirmăm că ele au păstrat, în cea mai mare parte a funcționării lor generale, ca și în funcționarea lor de detaliu, aspectul orientalist tradițional, dezvoltat în Europa.

Paralela între proiectele imperiale europene și cele americane în privința Orientului (Apropiat și îndepărtat) este evidentă. Ceea ce e, poate, mai puțin evident este (a) măsura în care tradiția europeană a cercetării orientalistice a fost, dacă nu preluată, atunci adaptată, normalizată, împămințită și popularizată, contribuind la înflorirea, posibilă, a studiilor asupra Orientului Apropiat din Statele Unite, și (b) măsura în care tradiția europeană a dat naștere în Statele Unite unei atitudini coerente a marșării savanților, instituiilor, științelor de discurs și orientării, în ciuda aparentei contemporane de rafinament, ca și utilizării unor tehnici ale științelor sociale cu aparență (din nou) extrem de sofisticată. Am discutat deja ideile lui Gibb; mai trebuie subliniat, totuși, că, la mijlocul anilor

1950, el a devenit director al Centrului Harvard pentru Studii asupra Orientului Mijlociu, poziție din care ideile și stilul său au exercitat o importantă influență. Prezența lui Gibb în Statele Unite a fost diferită prin contribuția la a dezvolta domeniul, comparativ cu prezența lui Philip Hitti la Princeton începând cu finele anilor 1920. Facilitatea de la Princeton a produs un mare interes academic față de acest domeniu. Gibb, pe de altă parte, a fost în legătură mai strîns cu aspectul de politică publică al orientalismului și, mult mai mult decît poziția lui Hitti la Princeton, poziția sa la Harvard a concentrat atenția orientalismului asupra unei perspective a studiilor zonale privilegiate la războiul rece.

Opera lui Gibb, totuși, nu a fost deschis limbă discursului cultural în tradiția lui Renan, Becker și Massignon. Însă acest discurs, cu aparatul său intelectual și dogmele sale, a fost impresionant de prezent, în raportul său (deși nu în exclusivitate) în opera și în autoritatea instituțională a lui Gustave von Grunebaum la Chicago și apoi la UCLA. El a venit în Statele Unite făcînd parte din imigrația intelectuală a savanților europeni ce fugeau de fascism¹¹⁴. Ulterior, el a creat o operă orientalistă solidă, ce se concentra asupra islamului în calitate de cultură hotărîtă, în legătură cu care, de la începutul pînă la sfîrșitul carierei sale, el a făcut continuu aceeași serie de generalizări esențialmente reductive, negative. Stilul său, ce purta adesea marca mai conștientă a cunoștințelor sale enciclopedice austro-germane, a asimilării preiudecăților pseudoștiințifice canonicale ale orientalismului francez, britanic și italian, ca și a unui *ethnocentrism* de a rămîne savant-observator imparțial, era aproape de necritic. O pagină tipică scrisă de el despre imaginea pe care islamul o are în legătură cu sine va conținea o sumedenie de referințe la texte islamice din cît se poate de multe perioade, referințe adîi la Hussert, cit și la presocratici, la Lévi-Strauss și la diferiți specialiști americani în științe sociale. Totuși, toate acestea nu umbresc avertismentul aproape virulent al lui von Grunebaum față de islam: „El nu are nici o dificultate în a presupune că islamul reprezintă un fenomen unitar, spre deosebire de orice altă religie sau civilizație, dar apoi arată că este antiumar, incapabil de dezvoltare, de cunoaștere de sine sau de obiectivitate, fiind și necreștor, negătînd și autoritar, lăsat două fragmente tipice și nu trebuie să uităm că von Grunebaum a scris cu autoritatea unuia a unui savant european stabilit în Statele Unite, care predă, administrează, acordă burse unui mare număr de savanți din domeniu.

Este esențial să înțelegem că civilizația musulmană reprezintă o entitate culturală care nu împărtășește aspirațiile noastre primare. Nu este vital interesată de studii organizate al altor culturi, nici ca scop în sine, nici ca mijloc de înțelegere mai clară a propriului caracter și a propriii istorii. Dacă observația aceasta ar fi valabilă doar pentru islamul contemporan, ai putea fi inclinat să o legi de starea profund tulburată a islamului, care nu-i permite să privască dincolo de sine decât dacă e forțat să o facă. Dar, fiind valabilă și pentru trecut, ai putea încreta să o legi de antiumanismul de bază al acestei civilizații [islamice], adică de refuzul hotărât de a accepta omul ca abstru sau ca măsură a lucrurilor, și de tendința de a fi mulțumit de adevăr ca desecare a structurilor mentale sau, cu alte cuvinte, de adevărul psihologic.

[Naționalismul arab sau islamic] îi lipsește, în ciuda utilizării sale ocazionale ca slogan, conceptul de drept divin al unei națiuni, îi lipsește o etică formativă, îi mai lipsește, se pare, credința în progresul mecanicist de sfârșit de secol XIX ; mai presus de orice, îi lipsește vigoarea intelectuală a unui fenomen primar. Alți puterea, cî și dorința de putere sînt acuminate în sine. Aceasta afirmare pare a nu servi nici unei înțelegeri a argumentelor : totuși, în loc să, fără îndoielă, lui von Grunebaum semnifica unei nonafirmații care sună filosofice, de parcă l-ar asigura că vorbesc cu înțelepciune, nu defăimător, despre islam]. Aversivitatea față de jignirile politice (presimțita de islam) generează neliniște și subînțelege analiza și planificarea pe termen lung din sfera intelectuală¹⁵.

În multe alte contexte, o asemenea scriere ar fi denunțată, în mod politicos, polemică. Pentru orientalism, desigur, ea este relativ ortodoxă și a fost considerată înțelepciune canonică în studiul american al Orientului Mijlociu de după cel de al doilea război mondial, în principal din cauza prestigiuului cultural atribuit savanților europeni. Problema este, totuși, că opera lui von Grunebaum e acceptată necritic în domeniu, chiar dacă domeniul însuși nu poate asista reproduce oamenii ca el. Totuși, un singur savant a publicat o critică serioasă a păcărilor lui von Grunebaum : Adbullah Laroui, istoric marocan și teoretician politic.

Folosind motivul repetitivelor redactive din opera lui von Grunebaum ca instrument practic al studiului antiorientalist critic, Laroui tratează cazul în ansamblu în mod impresionant. El se întreabă ce a făcut ca opera lui von Grunebaum, în ciuda masei enorme de detalii și a anvergurii sale, să rămână reductivă. După

cum spune Laroui, „adjectivele alipite de von Grunebaum cuvîntului islam (medieval, classic, modern) sînt neutre sau chiar inutile : nu există nici o diferență între islamul clasic și islamul medieval sau islamul pur și simplu... Există deci [pentru von Grunebaum] doar un islam care se schimbă în sine”¹⁶. Islamul modern, după părerea lui von Grunebaum, s-a îndepărtat de Occident pentru că rămîne fidel sentimentului de sine inițial ; totuși islamul se poate moderniza doar printr-o autoreinterpretare dintr-un punct de vedere occidental, ceea ce von Grunebaum arată, desigur, că este imposibil. Descriind concluziile lui von Grunebaum, care se adăuga la o imagine a islamului ca o cultură incapabilă de inovare, Laroui nu menționează că necesitatea ca islamul să folosească metodele occidentale de autoperfectiune a devenit, ca idee, poate din cauza influenței largi a lui von Grunebaum, aproape un truism în studiile asupra Orientului Mijlociu. (De exemplu, David Gordon, în *Self-Determination and History in the Third World*¹⁷, îndeamnă arabii, africani și asiatici la „mutare” ; el susține că se poate ajunge la aceasta doar învînd din obiectivitatea occidentală.)

Analiza lui Laroui arată și cum a folosit von Grunebaum teoria culturalistă a lui A. L. Kroeber pentru înțelegerea islamului și cum a atras acest instrument după sine, în mod necesar, o serie de reduceri și eliminări prin care islamul a putut fi reprezentat ca un sistem închis de excludență. Astfel, fiecare dintre numeroasele aspecte diverse ale culturii islamice a putut fi văzut de către von Grunebaum ca o reflecție directă a unei matrice invariabile, o teorie anume asupra lui Dumnezeu, care le obligă pe toate la sens și ordine : dezvoltare, istorie, tradiție, realitate-terestrie sînt, în islam, interschimbabile. Laroui susține pe bună dreptate că istoria ca ordine complexă de evenimente, temporaliități și semnalități nu poate fi redusă la o asemenea noțiune de cultură, în același fel în care cultura nu poate fi redusă la ideologie, nici ideologia la teologie. Von Grunebaum a căzut pradă altui dogmelor orientalistice moștenite de el, cit și unei trăsături particulare a islamului, pe care el a decis să o interpreteze ca pe o deficiență : că se găsește în islam o teorie foarte clară a religiei și totuși foarte puțină relații ale unor experiențe religioase, o teorie politică foarte clară și puține documente politice precise, o teorie a structurilor sociale și foarte puține acțiuni individualizate, o teorie a istoriei și foarte puține elemente date, o teorie economică clară și foarte puține scrieri culturale etc.¹⁸ Rezultatul limpede este o viziune istorică asupra islamului, în totalitate zădărniciată de teoria unei culturi incapabile să reprezinte corect sau chiar să examineze realitatea sa existențială în experiența

aderenților săi. Islamul lui von Grunebaum, la urma urmei, este islamul primitorilor orientaliști europeni, monolitic, displicentilor, fața de experiența umană obisnuită, grosolan, reductiv, incapabil de schimbare.

La bază, o așezare vizuinală asupra islamului este politică, nici măcar eufemistic imparțială. Interstatală puteri sale asupra noului orientalist (adecă mai tinar decit von Grunebaum) e datorată în parte autorității sale tradiționale și în parte valorii sale de utilizare ca modificate de control asupra unei regiuni vaste a lumii și de proclamare a sa ca fenomen în totalitate coerent. Întruchis islamul nu a fost niciodată cu ușurință concen din punct de vedere politic de către Occident – și, cu certitudine, de la cel de al doilea război mondial, naționalismul arab a constituit o mîșcare ce-și declară deschis ostilitatea față de imperialismul occidental – doborînd de a afirma lucruri satisfăcătoare din punct de vedere intelectual despre islam, ca revanșă, crește. Un expert a afirmat despre islam (fără a specifica la care islam sau aspect al islamului se referea) că este „un prototip de societate tradițională închisă”. Este de remarcă aici utilizarea edificatoare a cuvîntului *islam* pentru a semnifica global societate, religie, prototip și realitate. Dar toate acestea vor fi subordonate de același expert ideii că, spre deosebire de societățile („noastre”) normale, islamul și societățile din Orientul Mijlociu sînt în realitate „politice”, un adjectiv menit a reproșa islamului că nu este „liberal”, că nu e capabil să separe (așa cum facem „noi”) politica de cultură. Rezultatul reprezintă o imagine inacceptabilă de ideologică „a noastră” și „a lor”:

Înțelegerea societății din Orientul Mijlociu ca întreg trebuie să rămîna marele nostru țel. Numai o societate [ca „a noastră”] care a atins deja o stabilitate dinamică și poate permite să se gîndească la politică, la economie sau la cultură ca la domenii cu adevărat autonome ale existentei și nu ca la simple sectoare potrivite pentru studiu. Într-o societate tradițională care nu separe ce-i al Cezarului de ce-i al lui Dumnezeu sau care nu se află în totalitate în schimbare, lectura înțers, așa spunem, politică și toate celelalte aspecte ale vieții constituie esența problemei. Astăzi, de exemplu, dacă un bărbat se căsătorește cu patru femei sau cu una, dacă poartă sau nu mină, dacă doborîdește pămînt sau îl pierde, dacă se bazează pe revelație sau pe rațiune, toate au devenit chestiuni politice în Orientul Mijlociu... Nu mai puțin decît musulmanii înșiși, noul orientalist trebuie să se întorcă care pot fi structurile și relațiile semnificative ale societății islamice¹⁹.

Banalitatea majorității exemplurilor (căsătoria cu patru femei, postul sau mincarea etc.) e destinată a demonstra caracterul autocuprînzător al islamului și tirania sa. *Unde* ar trebui să se întâmple toate acestea nu ni se spune. Dar nu se amîneză faptul nepolitc sigur că orientaliștii „sînt în mare măsură răspunzători pentru că au dat orientaliștilor înșiși o apărare exactă a trecutului lor”²⁰, pentru cazul cînd am putea uita că orientaliștii cunosc anumite lucruri prin definiție, lucruri pe care orientalii nu le pot cunoaște singuri.

Dacă aceasta rezumă ideea școlii „dure” a noului orientalism american, școala „moderată” subliniază faptul că orientaliștii tradiționali ne-au oferit limite generale de bază ale istoriei, religiei și societății islamice, dar au fost „mult prea des pînă să rezume semnificația unei civilizații pe baza citoror manuscrise”²¹. De aceea, noul specialist în studii zonale aduce argumente filosofice împotriva orientalistului tradițional:

Metodologia de cercetare și paradigmele disciplinare nu trebuie să determine ce se alege pentru studiu și nu trebuie să limiteze observația. Studiile zonale, din perspectiva lor, susțin că e posibilă doar adevărată cunoaștere a lucrurilor ce există, în timp ce metodele și teoriile sînt abstracții, care organizează observațiile și oferă explicații conform unor criterii neempirice²².

Foarte bine. Dar *cum* cunoaște cineva „lucrurile ce există” și în ce măsură sînt „lucrurile ce există” *constituite* de către cel care cunoaște? Așez lucruri rămîne discutabile, întrucît noua înțelegere înțipită de valoare a Orientului ca fiind ceva care există este instituționalizată în programele studiilor zonale. Fără o teoretizare tendențioasă, islamul este *rariori* studiat, *rariori* cercetat, *rariori* cunoscut: naivitatea acestei concepții abia decelă maschează ceea ce semnifică un din punct de vedere ideologic, tezele absurde că omul nu joacă nici un rol în stabilirea materialului și a proceselor cunoscute, că realitatea orientală e statică și „există”, că doar un revoluționar mesianic (în vocabularul dr. K. Issinger) nu va admite diferența între realitatea de la fața locului și cea din mințile sa.

Între școala dură și cea moderată, se dezvoltă totuși variante mai mult sau mai puțin diluante ale vechiului orientalism, în nolie jargonante academice în unele cazuri și în cele vechi în altele. Dar principiele dogme ale orientalismului există astăzi în forma lor cea mai pură în studiile asupra arabilor și islamului. Să le recapitulăm: una este diferența absolută și sistematică între Occident, care e rațional, dezvoltat, uman,

superior, și Orient, care e aberant, nedezvoltat, inferior. O alta dogmă este că abstracțiile despre Orient, în special cele bazate pe texte unde se reprezintă o civilizație orientală „clasică”, sînt întotdeauna preferențiale, dovezi directe provenind din realitățile orientale moderne. O treia dogmă este că Orientul e etern, uniform și incapabil să se delinască pe sine; de aceea, se presupune că un vocablar foarte generalizat și sistematic pentru descrierea Orientului dintr-o perspectivă occidentală este inevitabil și chiar „obiectiv” din punct de vedere științific. O a patra dogmă este că Orientul reprezintă, la bază, fie ceva de temut (pericolul galben, hoarele mongole, coloniile de culoare) sau de conștient (prin pacificare, cercetare și dezvoltare, ocupație directă, ori de cîte ori e posibil).

Lucrul extraordinar îl constituie faptul că noțiunile acestea persistă, fără a fi contestate în mod semnificativ, în studiul academic și guvernamental al Orientului. Apropria modern, E. Iamennabli, dar nu a existat nici un efect demonstrabil — dacă a fost vreun gest de contestare, în general — al operei savanților islamici sau arabi care negau dogmele orientalismului; un articol izolat pe ici, pe colo, chiar dacă era important pentru timpul și locul său, nu poate afecta evoluția unui consens prestigios din cercetare, menținut de tot felul de agenții, instituții și tradiții. Problema este că orientalismul islamic a dus o viață contemporană diferită de cea a celorlalte subdiscipline orientale. Committee of Concerned Asia Scholars (care sînt, în principal, americani) a condus o revoluție în anii 1960 în rîndurile specialiștilor în problemele Asiei de Est; specialiștii în studii africane au fost contestați în mod similar de revizionisti; la fel s-a întâmplat cu alți specialiști în problemele lumii a treia. Doar arabiștii și islamologii carevază încă nereviziti. Pentru ei mai există lucruri precum o societate islamică, un spirit arab, un suflet oriental. Chiar și cei a căror specialitate este lumea islamică modernă folosesc în mod anacronic textele precum Coranul pentru a descrie fiecare fațetă a societății egiptene sau algeriene contemporane. Islamul sau un ideal al său din secolul al VIII-lea, constituit de orientalist, se presupune că definește unitatea ce eludează influențele mai recente și mai importante ale colonialismului, imperialismului și chiar ale politicii obișnuite. Cliseele despre comportamentul musulmanilor (sau mahomedanilor, cum mai sînt încă numiți) circulă cu o nongalanță pe care nimeni nu ar risca, o atunci cînd se vorbeste despre negri sau evrei. În cel mai bun caz, musulmanul este o „sursă locală de informații” pentru orientalist. În mod secret, totuși, el rămîne un eretic disprețuit, care, pentru păcatele sale, trebuie să îndure,

în plus, simația complet gratuită de a fi cunoscut ca antisemist, adică personal negativ.

Există, desigur, susținătorii studiiilor asupra Orientului Mișlocu, un joc de interese, rețelele de „experți” care leagă corporațiile, fundațiile, companiile petroliere, misiunile, armata, serviciul extern, informațiile secrete, de lumea academică. Există burse și alte recompense, există organizații, letratul, instituțiile, centre, facultăți, departamente, dedicătoare legitimizează și menținerea autorității citoriza ideii de bază, fundamentul neschimbabil, despre islam, Orient și arabi. O recentă analiză critică a funcționării studiilor asupra Orientului Mișlocu în Statele Unite arată nu că domeniul e „monolit”, ci că este complex, că are orientaliști de mda vechi, specialiști delibecari mediorci, specialiști în contravoiulji, oameni politici, ca și „o mică minoritate... de autorități academice”¹²³. În orice caz, esența dogmelor orientalistice persistă.

Ca un exemplu a ceea ce produce în prezent domeniul, în forma sa cea mai înaltă și cea mai prestigioasă din punct de vedere intelectual, vom analiza pe scurt lucrarea în doua volume *Cambriage History of Islam*, publicată pentru prima oară în Anglia în 1970 și considerată o summa ortodoxiei orientalistice. A spune despre această operă, scrisă de numeroase personalități din domeniul, că este un eșec intelectual, după ortocare alte standarde decît cele ale orientalismului, înseamnă a spune că ar fi putut exista o istorie diferită și mai bună a islamului. De fapt, așa cum au observat mai mulți savanți de marcă¹²⁴, acest gen de istorie era condamnată încă din faza de proiect și nu ar fi putut fi diferită sau mai bună ca realizare: „prea multe idei au fost acceptate necritice de editori; se acorda prea mult credit unor concepte vagi; se puna prea puțin accentul pe aspectele metodologice (care au fost lăstate așa cum au funcționat în discursul orientalist timp de aproape două secole); și nu s-a depus nici un efort pentru a face măcar ideea de islam interesantă. În plus, *The Cambridge History of Islam* nu doar conține și interpretază radical greșit islamul ca religie, ci nu are nici un fel de idee sistematică despre sine mela ca istorie. Despre puține asemenea demersuri uniseg poate fi adevărată afirmația, așa cum este adevărată despre acesta, că îi lipsește în totalitate ideile și inteligența metodologică.

Capitoliul lui Ertan Shabid despre Arabia preislamică, cu care se deschide istoria, schizenza în mod inteligent concordanța fructuoasă între topografie și economia umană din care a provenit islamul în secolul al VIII-lea. Dar ce se poate spune deslus despre o istorie a islamului, deînfiată deslus de vag de introducere la P. M. Holt ca „sinteză culturală”¹²⁵,

care începe direct cu Arabia preislamică și continuă cu Mohammed, apoi cu califatele patriarhilor sau ale Omayyazilor¹²⁷, trecând în totalitate cu vederea orice perspectivă asupra islamului ca sistem de credință sau doctrină. Pe sute de pagini din volumul 1, „Islamul”, e considerat în semnificația cronologică a moscheii, domniilor și morții, de revolte și zile de glorie, de urcșuri și coborâșuri, scrieră în cea mai mare parte îngrozitor de monoton.

Să luăm ca exemplu perioada abbasidă, din secolul al VIII-lea până în secolul al XI-lea. Oricine cunoaște cît de cît istoria araba sau islamul va ști că perioada aceasta reprezintă un punct maxim al civilizației islamice, perioadă din istoria culturală în fel de strălucitoare ca Renașterea în Italia. Totuși, niciieri în cele patruzeci de pagini de descriere nu găsești nici cea mai mică idee de vreo bogăție oarecare; ce găsești în schimb sînt fraze precum aceasta: „Odimioară stăpîn al califatului, [al-Ma'mun] a pîrîit de acum să-și reducă legăturile cu societatea din Bagdad și s-a stabilit la Merv, încredințîndu-i guvernarea Irakului unuia dintre oamenii săi de încredere, al-Hasan b. Sahî, fraatele lui al-Faîl, care a fost confruntat aproape imediat cu o serioasă revoltă știută, cea a lui Abu'l-Sarar, care în Jumada II 199 / ianuarie 815 a lansat o chemare la arme din Kufa în spiritul hasanidului Ibn Tabaatba”¹²⁸. Un specialist în islam nu va ști în acest moment ce este un știit sau un hasanid. Nu va avea idee ce este Jumada II, cu excepția faptului că reprezintă o dată oarecare. Și, desigur, va crede că abbasizii, inclusiv Harun al-Rashîd, au fost un grup de oameni incoercibili de proști și criminali, care au stat supărați la Merv.

Zonele islamice centrale sînt definite ca neincluzînd Africa de Nord și Andaluzia, iar istoria lor este un mîșor ordonat dinspre trecut spre timpurile moderne. Astfel, în volumul 1, islamul este o denumire geografică aplicată cronologic și selectiv, după cum societate expertiză. Dar niciieri în capitolele despre islamul clasic nu există o pregătire adecvată pentru dezamăgirea ce ne se rezervă pentru cînd ajungem la „Perioadele recente”, cum sînt denumite. Capitolul despre teritoriile arabe moderne este scris fără o minimă înțelegere a evoluțiilor revoluționare din zonă. Autorul adoptă o atitudine pedantă, deschis reacționară față de arabii („trebuie spus că, în această perioadă, tînetul instituit și cel ne-instituit din țările arabe, cu entuziasmul și cu idealismul său, a devenit un teren fertil pentru exploatarea politică și, uneori, poate chiar a războiului acest lucru, instrumentul din mîna unor extremiști și agitații lipsiți de

scrupule”¹²⁹), temperată de elogiiul ocazional al naționalismului libanez (deși nu mi se spune niciodată că atracția fascismului pentru un mic număr de arabi în anul 1930-i-a înfestat și pe maroniți libanezi, care în 1936 au inițiat Fajanghe libaneze, ce imitau Cămașile negre ale lui Mussolini). „Nelîngica și agitată” sînt atribuite evenimentelor din 1936, fără menționarea sînsimului, iar noțiunile de anticolonialism și de antiimperialism nu li se permit niciodată să tulbure semnificația narațiunii. În ceea ce privește capitolul despre „impactul politic al Vestului” și „schimbările economice și sociale” – idei nelimpide mai mult de atîr – se poate spune că sînt adăugate ca niște concesii ezianțe făcute islamului, avînd ceva în comun cu lumea „mosartă” în general. Schimbarea este unilaterală ochivalată cu modernizarea, chiar dacă nu se clarifică niciieri de ce alte tipuri de schimbări trebuie adăugate de importos scoase din discuție. Întruch se presupune că singurele relații importante ale islamului au fost cele cu Occidentul, se ignoră semnificația importantă ale islamului sau a Africii sau a lumii a treia în general; Conferințele de la Bandung sau a Africii sau a lumii a treia în general; această indiferență veselă față de trei sferturi bune din realitate explicată oarecum declarația umilor de semnă că „terrenul istoric a fost curățat [de cine, pentru ce, în ce fel?] pentru o nouă relație între Occident și islam... bazată pe egalitate și cooperare”¹³⁰.

Dacă, pe la sfîrșitul volumului 1, ne împotmolim într-un număr de con-tracții și dificultăți în legătură cu ce este islamul cu adevărat, problema nu se rezolvă în volumul 2. Jurnatare de carte este dedicată perioadei dintre secolul al X-lea și secolul al XX-lea în India, Pakistan, Indonezia, Spania, Africa de Nord și Sicilia; există mai mult discernămînt în capitolele despre Africa de Nord, deși prevealează peste tot aceeași combinație de jargon ornamental și detalii istorice înmăpîrtoare. Pînă aici, după aproximativ o mie două sute de pagini de proză densă, „islamul” apare ca neclîd mai mult o simțea culturală decît o înșirare de regi, bătălii și dinastii. Dar, în a doua jumătate a volumului 2, marea simțea se încheie cu articolele despre „cadul geografic”, „Sursele civilizației islamice”, „Religie și cultură” și „Război”.

Acum, întrebările și obiecțiile par mai legitime. De ce este dedicat un capitol războaiului islamic cînd ceea ce se discută cu adevărat (interesant, nu-i așa?) este sociologia unor armate islamice? Trebuie presupus că există un stil de război islamic, diferit, să spunem, de războiul creștin? Războiul comunist comparativ cu cel capitalist se propune de la sine ca subiect analog. Ce rost au pentru exploatarea islamului – cu excepția rolului de etala erudiția lipsită de discernămînt a lui Gustave von Grunebaum – etalele obscure din Leopold von Ranke, care, alături de alte materiale la

* Omayyad – membru al unei dinastii descendente din Omayy, el însuși membru al familiei lui Mohammed (n. trad.)

fel de greoaie și de irelevante, punctează paginile sale despre civilizația islamică? Nu este încorect, astfel, să se ascundă țara reală a lui von Grunehausen, cum că civilizația islamică se bazează pe importurile neprincipiale ale musulmanilor de la civilizațiile ludeo-creștine, elenistice și austro-germanice? A se compara cu această idee – că islamul este, prin definiție, o cultură plagiatoare – cea avansată în volumul I cum că „așa-numita literatură arabă” a fost scrisă de persi (fără a se oferi nici o dovadă, fără a se cita nici un nume). Atunci când Louis Gardet scrie despre „Religie și cultură”, ni se spune pe scurt că umnează să fie discutate doar primele cinci secole de islam; însemnând aceasta că religia și cultura din „împuritate moderne” nu pot fi „sincretizate” sau însemnând că islamul și-a atins forma finală în secolul al XII-lea? Chiar există ceva ca „geografia islamică”, ce pare să includă „anahia planificată” a orașelor musulmane, sau este aceasta, în principiu, un subiect inventat pentru a demonstra o teorie rigidă a determinismului geografico-rasial? Pentru o aluzie, ni se amintește de „postul Ramadanului cu nopțile sale animate”, din care se speră să concluzionăm că islamul este o religie „destinată locuitorilor orașelor”. Aceasta este o explicație care necesită o explicație.

Secunțurile despre instituțiile economice și sociale, despre drept și justiție, despre misticism, arta și arhitectura, despre știința și diferitele literaturi islamice se găsesc la un nivel mai ridicat decât cea mai mare parte din *History*. Totuși, nu se demonstrează niciieri că autorii lor au muncit în comun cu umanșii moderni sau cu experții în științe sociale din alte discipline; tehnicele istoriei convenționale a ideilor, ale analizelor marxiste, ale Noii Istorii, sînt remarcabili de absente. Pe scurt, islamul le pare istoricilor săi a fi cel mai potrivit pentru o înclinație platoniciană și clasică. Pentru unii autori ai acestei *History*, islamul este o politică și o religie; pentru alții, e un mod de existență; pentru alții, este „distinctiv de societatea musulmană”; pentru alții, e o esență cunoscută în mod misterios; pentru *toți* autorii, islamul e un lucru îndepărtat, lipsit de tensiuni, care nu are *prea* multe să ne învețe despre complexitățile musulmanilor de azi. Pînă deasupra întregului demers încorect care este *The Cambridge History of Islam*, se află vechiul truism orientalist că islamul se referă la texte, nu la oameni.

Problema fundamentală ridicată de textele orientalistice contemporane, precum *The Cambridge History*, este dacă originile etnice și religia sînt cele mai bune definiții, sau măcar cele mai utile, fundamentale și clare, ale experienței umane. Conținea mai mult, pentru înțelegerea politicii contemporane, să știi că X și Y sînt dezavantajați în anumite moduri

foarte concrete sau că ei sînt musulmani sau evrei? Aceasta este, desigur, o chestiune discutabilă și ne soluționează, foarte probabil, pe o poziție rațională atunci cînd insistăm alături de descrierile religioase-etiche, cît și a celor socio-economice; totuși, orientalismul privesc, iar categoria islamică drept categoriile dominante și această este principala contribuție despre politica și intelectualitatea retrogradă.

3. *Islamul pur și simplu*. Alți de adine îndărmăciență este teoria sim-plicității semnice așa cum se găsește ea în orientalismul modern, înclina-tionnează prea puțin diferențiat în scrieri europene antisemice bine cu-noscute, precum *The Protocols of the Elders of Zion*, și în observații precum cele făcute de Chaim Weizmann lui Arthur Balfour pe 30 mai 1918:

Arabi, care au o inteligență superficială și un spirit vioi, venerază un lucru și doar un singur lucru – puterea și succesul... Autoritățile britanice... cunoscînd așa cum cunosc firea perfidă a arabilor... trebuie să fie în permanentă atenție... Cu cît regimul englez încearcă să fie mai corect, cu atît mai arrogant devine arabul... Starea actuală a lucrurilor ar fi de neapărată către crearea unei Palestine arabe, dacă ar exista un popor arab în Palestina. Nu va produce, de fapt, acest rezultat, pentru că felulul este cu cel puțin patru secole în urmă, iar efendi... este necinstit, necultivat, lăcom și lipsit de patriotizm în măsura în care este inefficient”.

Nuitorul comun al lui Weizmann și al antisemitului european îl reprezintă perspectiva orientalistă, care vede semții (sau subvizibilele acestei categorii) lipsii, prin natura lor, de calitățile dezirabile ale oc-cidentaliilor. Totuși, diferența între Renan și Weizmann este că cel de al doilea a dobîndit deja în spatele retoricii sale soliditatea instituțiilor, în timp ce cu primul nu s-a întîmpinat astfel. Nu există în orientalismul se-colului XX aceeași „grăioasă copilărie” ce nu îmbrățișește – alina acum nechezăut cu enufia, avînd acum un stă și toate instituțiile acestuia – pe care Renan a văzut-o ca fiind modul de existență neschimbat al se-miilor?

Totuși, cu ce mari prejudecții a fost menționată varianta din secolul XX a mitului? A produs o imagine a arabilor așa cum a fost văzut el de o societate evasocio-orientală, „avansată” la rezistența sa în fața coloniza-țiilor strălucite, palestinianii a fost fie un salbatic neobișnuit, fie o cantitate negliabilă din punct de vedere moral și chiar existențial. Conform legilor

israeliene, doar un evreu are drepturi civile depline și privilegii absolute de imigrare: chiar dacă sînt locuitorii din zonă, arabilor li se acordă drepturi mai puține, mai simple: nu pot imigra și: dacă pur și simplu nu avea aceleași drepturi, e pentru că sînt „mai puțin dezvoltăți”. Orientalismul guvernează în totalitate politica israeliană privind arabii, așa cum dovedește din plin Raportul Koenig publicat recent. Există arabi buni (care fac ce li se spune) și arabi răi (care nu fac și simt, deci, terořiști). Mai mult ca orice, există loți acei arabi pe care, o dată înfrinți, le poți așeză să-ți vezi stînd supuși în spatele unei linii marșului fortificate, populația cu un număr cît mai mic de oameni, pe baza teoriei că arabi au trebuit să accepte mitul superiorității israeliene și nu vor înfrunza metoda săi atace. E nevoie să se arunce doar o privire peste paginile lucrării generalului Yehoshua Harkabi *Arabi Attitudes to Israel* pentru a vedea cum – după exprimarea, într-un admirabil limbaj, al lui Robert Alter din „Commentary”¹⁰ – spiritul arab, depravat, antisemite în esență, violent, neechilibrat, a putut produce doar retorica și ceva mai mult. Un mit sprijină și produce un altul, și răspund reciproc, tinzînd către simetrii și modele de un tip pe care, ca orientali, arabi înșiși se speră să le producă, dar pe care, ca ființă umană, nici un arab nu le poate susține cu adevărat.

De la sine, în sine, ca un set de credințe, ca o metodă de analiză, orientalismul nu se poate dezvolta. Într-adevăr, el este antiteza doctinară a dezvoltării. Argumentul său central îl constituie mitul dezvoltării întreprinse a seminiilor. Din această matrice, se nasc alte mituri, fiecare arătînd că sentimentul este contrar occidentalului și, iremediabil, victima propriilor slăbiciuni. Prin intermediul evenimentelor și interpretării, mitul semitice, sab-bilurcat în mișcare șionistă: un semit a iurat călăa orientalismului, celalalt, arabul, a fost obligat să ia călăa orientaliului. De fiecare dată cînd e solicitat corul și tribul, e folosit mitul: de fiecare dată cînd e evocat conceptul de caracter național arab, e folosit mitul. Autoritatea pe care o au aceste instrumente asupra spiritului e sporiță de instituție construite în jurul lor. Pentru fiecare orientalist, aproape literalmente, există un sistem de susținere de o forță amfiteatru, dacă fiind veritabilă miturilor propagate de orientalism. Acest sistem culminează acum cu înseși instituțiile statului. De aceea, a scrie despre lumea orientală arabă înseamnă a scrie cu autoritatea unei națiuni, și nu cu afirmarea unei ideologii stridente, ci cu siguranța incontestabilă a unui adevăr absolut, susținut de o forță absolută.

În numărul său din februarie 1974, revista „Commentary” a oferit cititorilor un articol al profesorului Gîl Carl Alroy, intitulat *Do the Ar-*

abs Want Peace? Alroy este profesor de științe politice și autor a două cărți, *Attitudes Towards Jewish Statehood in the Arab World* și *Images of Middle East Conflict*; este un om ce declară că-i „cunoaște” pe arabi și este, în mod evident, expert în crearea imaginilor. Argumentul său e previzibil: că arabi vor să distrugă Israelul, că arabi spun ceea ce vor (și Alroy își utilizează cu ostentație capacitatea de a cita dovezi din zărilor egiptene, dovezi pe care le identifică peste tot cu „arabii”, de pache arabi și zărilor egiptene ar fi una) etc., cu un zel vîd, superficial. În centrul acestui articol, ca și în centrul unor lucrări anterioare ale autor „arabîști” (sinonim cu „orientaliști”), precum generalul Harkabi, al căror domeniu este „spiritul arab”, se află o ipoteză de lucru în privința a ceea ce sînt cu adevărat arabi, dacă se elimină toată absurditatea exteroară. Cu alte cuvinte, Alroy trebuie să dovedească faptul că, fiind, în primul rînd, cu totul înclinat spre răzbumare șionistă, în al doilea rînd, incapabil de pace, din punct de vedere psihologic, și, în al treilea rînd, legați în mod congenital de un concept de dreptate care înseamnă tocmai contrariul acestuia, în arabi nu trebuie avut încredere și trebuie luptat împotriva lor la nesfîrșit ca împotriva oricărui alt grup fatal. Ca dovadă, principalul element adus de Alroy este un citat din eseu lui Harold W. Giddens, *The Arab World* (la care m-am referit în capitolul 1). Alroy consideră că Giddens a reușit să „surprindă foarte bine diferențele culturale între viaținea occidentală și cea arabă” asupra lucrurilor. Argumentul lui Alroy este definitiv – arabi sînt salbatci fără speranță – și astfel o autoritate cunoscută care a spiritului arab spune unui public larg de evrei prezumtivi, îngîjorți că trebuie să continue să alăță griji, și o face academic, rece, deschis, utilizînd dovezile preluate de la arabi înșiși – care, spune el cu o siguranță maeșturoasă, au „exclus în mod hotărît... pacea reală” – și de la psihanaliză¹¹.

Asemenea declarații se pot explica prin recunoașterea faptului că o diferență mai implicită și mai marcată afirmată de orientaliști între el însuși și orientul este că primul scrie despre ceea, în timp ce desparte al doilea se scrie. Pentru al doilea, pasivitatea reprezintă rolul presupus; pentru cel dintîi, puterea de a observa, de a studia etc.; după cum a declarat Roland Barthes, un mit (și cei ce-l perpetuează) se poate (se poate) inventa pe sine fără încetare¹². Orientalul i dai ca fiind ceva rigid, stabil, ce trebuie investigat, chiar cunoscut. Nici un fel de dialectică nu e nici dorită, nici permisă. Există o sursă de informații (orientalul) și o sursă de cunoștințe (orientalismul), pe scurt un scriitor și un subiect, altfel înert. Relația dintre ei este în mod radical o chestiune de putere, pentru

care există numerele, imagini: lara un exemplu luat din lucrarea lui Raphael Patai, *Golden River to Golden Road*.

Pentru a evalua în mod corect ceea ce va accepta de bunăvoie cultura Orientului Mijlociu din tezaurul sfînjitorilor de bogătie ale civilizăției occidentale, trebuie dobîndită prima dată o înțelegere mai bună și mai solidă a culturii Orientului Mijlociu. Această premisă este necesară pentru aprecierea efectelor probabile ale caracteristicilor mai întinse asupra contextului cultural al oamenilor ghidați de tradiție. De asemenea, trebuie studiate mai aten decât pînă acum modulele și mijloacele prin care *noile oferte culturale pot fi facute acceptabile*. Pe scurt, singurul fel în care *nodul gordian al rezistenței* Orientului Mijlociu la occidentalizare poate fi tăiat este studierea Orientului Mijlociu, obținerea unei imagini mai complete a culturii sale tradiționale, o mai bună înțelegere a proceselor de schimbare ce au loc în prezent acolo și o analiză mai profundă a psihologiei grupurilor umane educate în cultura Orientului Mijlociu. *Sarcina este solicitantă, dar recompensa, armonia între Occident și o zonă a lumii învecinate de o importanță crucială, merită efortul*¹³³.

Figurile metaforice care susțin acest pasaj (le-am indicat în italice) provin dintr-o varietate de activități umane, unele comerciale, alte horticole, altele religioase, veterinare sau istorice. Toșiși, în fiecare caz, relația între Orientul Mijlociu și Occident este definită în mod real ca sexuată: așa cum am spus anterior, cînd am discutat despre Flaubert, asocierea între Orient și sex e remarcabil de persistentă. Orientul Mijlociu opune rezistență, ca orice virgină, dar bărbatul erudit, cîștigă premiul tăind nodul gordian, descîndînd-l, trechînd prin el, în ciuda „sarcinii solicitante”. „Armonia” este rezultatul înfrîngerii sfîșiei ficționale; în e nicidecum coexistența unor egali. Relația fundamentală de putere între savant și subiect nu se schimbă niciodată: ea e în mod constant în favoarea orientalistului. Studii, înțelegere, cunoaștere, evaluare, deghizare în linguseli ale „armoniei” sînt instrumente de cucurîr.

Operațiile verbale într-o scriere precum cea a lui Patai (care și-a deghisat chiar opera anterioară în recenta *The Arab Mind*)¹³⁴ au ca scop un gen foarte special de comprimare și de reducere. O bună parte din accesoriile sale sînt antropologice – describe Orientul Mijlociu ca pe o „zonă culturală” – dar rezultatul este crădarea numerelor diferite între arabi (oricine ar fi ei, de fapt) în interesul unei singure diferențe,

ceea care îi deosebește pe arabi de oricine altcineva. Ca subiect de studiu și de analiză, ei pot fi controlați mai ușor. În plus, redus în acest fel, pot fi deghizați pe permîta, să legitimizeze și să pună în valoare absurditățile specifice de tipul celor din lucrări precum Sana Hamady, *Temperament and Character of the Arabs*:

Arabi au demonstrat pînă acum o înepacitate de unitate disciplinată și constanță. Ei trăiesc izbușcîni colective de entuziasm, dar nu au rabdare pentru eforturi colective, care sînt facite de obicei cu șovăire. Ei manifestă lipsă de coordonare și de armonie în organizare și funcționare, și nici nu și-au dovedit capacitatea de cooperare. Orice acțiune colectivă într-un scop comun sau pentru un avantaj reciproc le este străină¹³⁵.

Stilul acestei scrieri spune, poate, mai mult decît intenționa Hamady. Verbe ca „demonstrat”, „a manifesta”, „a dovedi” sînt folosite fără un complement indirect: cui demonstrează, manifestă, dovedesc arabi? Nimănui în mod special, desigur, dar tuturor în general. Este un alt mod de a spune că adevărurile acestea se dezvăluie de la sine doar unui observator privilegiat sau inițiat, căci nicidecum Hamady nu citează probe genetica valabile pentru observațiile ei. Mai mult, data fiind absurditatea observațiilor, ce fel de probe pot exista? Pe măsura ce textul avansează, încrederea tonului ei crește: „Orice acțiune colectivă... le este străină”. Categoriile devin mai violente, afirmațiile sînt mai transigente, iar arabi s-au transformat în totalitate din oameni în nimic altceva decît subiectul precumturi al stilului lui Hamady. Arabi există doar ca prilej pentru observațional tiranic: „Lumea este ideea mea”.

Așa se întîmplă în întreaga operă a orientalistului contemporan: afirmații dintre cele mai bizare îi punctează paginile, indiferent dacă este un Manfred Halpern, care susține că, și dacă toate procesele gîndirii umane pot fi reduse la opt, spiritul islamic e capabil doar de patru¹³⁶, sau un Morroe Berger, care presupune că limba arabă fiind foarte deprinsă cu retorica, arabi sînt, în consecință, incapabili de o gîndire adevărată¹³⁷. Putem numi aceste afirmații mituri în funcția și structurală și totuși trebuie să încercăm să înțelegem ce alte imperpative le guvernează utilizarea. Atci speculam, desigur. Generalizările orientaliste despre arabi sînt foarte deghizate atunci cînd vine vorba de comunicarea critică a caracteristicilor arabilor, dar mult mai puțin deghizate atunci cînd trebuie analizate cămășile arabilor. Familia arabă, retorica arabă, caracterul arab, în ciuda descrierilor bogate oferite de orientaliști, apar denaturate, fără

vigilare umană, chiar și atunci când aceleași descrieri au amplasat și profundizime în marea lor putere asupra subiectului. Cităm din nou din Hamady :

Astfel, arabil trăiește într-un mediu dur și frustrant. Are puține șanse să-și dezvolte potențialul și să-și definească poziția în societate, are puțină încredere în progres și schimbare, și-și găsește salvarea doar în viața viitoare¹¹⁸.

Ceea ce arabil nu poate realiza singur se găsește în scrierile despre el. Orientalistul este extrem de sigur de potențialul lui, nu e pesimist, e capabil să-și definească poziția, a sa și a arabilului. Imaginea orientalului arab e hotărât negativă ; totuși, ne întrebăm, de ce această serie nesfârșită de lucrări despre el? Ce-l atrage pe orientalist, dacă nu e – și sigur nu e – dragostea pentru știința, spiritul, societatea, realizările arab? Ce alte cuvinte, care este natura prezenței arabe în discursul mitic despre arab?

Două lucruri : numărul și puterea generatoare. Ambele calități pot fi reduse una la alta în ultima instanță, dar trebuie să le separăm în vederea analizei. Aproximare fără excepție, fiecare lucrare contemporană de cercetare orientalistă (mai ales în științele sociale) are multe de spus despre familie, despre structura sa cu dominație masculină, despre influența sa generalizată în societate. Lucrarea lui Patat reprezintă un exemplu tipic. Apare imediat un paradox neexprimat, căci, dacă familia e o instituție pentru ale cărei eșecuri generale singurul remediu îl constituie acel placebo al „modernizării”, trebuie să recunoaștem că familia continuă să se reproducă, este fertilă și reprezintă sursa existenței arabe. În lume, așa cum este ea. Ceea ce Berger numește „marea importanță pe care oamănii o acordă propriilor capacități sexuale”¹¹⁹ sugerează forța ascunsă în spatele prezenței arabe în lume. Dacă societatea araba este reprezentată în termeni aproape în totalitate negativ și în general pasivi, ca fiind destinată răpirii și uciderii de către croul orientalist, putem presupune că o asemenea reprezentare constituie un mod de a trata marea varietate și socială diversității arabe, a cărei surșă e, dacă nu intelectuală și socială, atunci sexuală și biologică. Totuși, tabu-ul absolut involabil din discursul orientalist este că tocmai această sexualitate nu trebuie luată în calcul, în scris. Nu poate fi metodică învinuiri în mod explicit pentru absența realizărilor și a subtilității raționale „reale” pe care le descoperă orientalistul peste tot în rîndurile

arabilor. Și totuși, aceasta este, cred eu, vengă ce lipsește din discuțiile al căror obiect principal e critica societății arabe „tradiționale”, cum ar fi cele oferite de Hamady, Berger și Lemer. El recunoaște puterea familiei, observă slăbiciunile spiritului arab, remarcă „importanța” (tutim orientale pentru Occident, dar nu spun niciodată ce implică discursul lor, că ceea ce-i rămîne eu adevărul arabilului după ce s-a spus și s-a făcut totul este un impuls sexual nediferențiat. Cu rare ocazii – ca în lucrările lui Leon Mugnier – găsim implicitul exprimat clar : că există un „putent apetit sexual... caracteristic acelor meridionali cu sînge fierbînt”¹²⁰. Ca mai mare parte a timpului, totuși, minimalizarea societății arabe și reducerea sa la platitudin, de neconceput pentru alții în afara de rasele inferoare, continuă pe o notă mascată de exagerare sexuală : arabilul se produce pe sînge, la nesfîrșit, pe cale sexuală și cam alit. Orientalistul nu spune nimic în această privință, deși argumentația lui depinde de asta : „Dar cooperarea în Orientul Apropiat este încă în mare măsură o problemă de familie și prea puțin din ea se găsește în afara grupului cu legături de sînge sau a sîntului”¹²¹. Ceea ce înseamnă că singurul fel în care arabilul conțază e ca simple ființe biologice” din punct de vedere instituțional, politic, cultural, et sim zero sau aproape zero. Numere și ca producători de familie, arabil sînt reali.

Dificultatea legată de această viziune este că ea complică pasivitatea din rîndul arabilor, presupusă de orientaliști precum Patat și chiar Hamady și chiar Hamady. Dar este în logica miturilor, ca și în cea a viselor, tocmai să accepte antitezeele radicale. Căci un mit nu analizează sau rezolvă probleme. Le reprezintă ca deja analizate și rezolvate : adică le prezintă ca imaginii deja asamblate, așa cum o spectatoarea de clor este asamblată din resturi și vechituri și apoi mălăiă pentru a reprezenta un om. Deoarece imaginea *folosește* tot materialul în propriu-i scop și decorează, prin definiție, mitul folocutește viața, antiteza între un arab supărat și o pălărie pasivă nu funcționează. Discursul maschează antiteza. Un orientalist arab este creația imposibilă, a cărei energie libidinală o duce la o supra-stimulare paroxistică și, totuși, el este ca o marionetă în ochii lumii, ce privește în gol către un peisaj modern, pe care nu-l poate înțelege și căruia nu-l poate face față.

O asemenea imagine a arabilului pare a fi relevantă în discuțiile recente pe tema comportamentului politice orientale și a celor două teme favorite actuale ale cercetării orientaliste, revoluția și modernizarea. Sub auspiciile Școlii de Studii Orientale și Africane, a apărut în 1972 volumul intitulat *Revolution in the Middle East and Other Cases Stud-ies*, editat de P. J. Vankhous. Titlul este clar medical, căci se speță ca noi

să credem că orientaliștii li s-a dat, în sfârșit, adevăratul a ceea ce orientalismul „tradițional” a evitat de obicei: atenție psihologică. Vaitkiois stabilește tonul culgerii cu o definiție evasimetică a revoluției, dar, pentru că în mintea sa și în cea a cititorilor săi, se adăla revoluția arabă, ostită de definiții pare acceptabile. Este aici o foarte inteligentă, despre care voi vorbi mai târziu. Scriind istoric al lui Vaitkiois îl constituie Camus – a cărei mentalitate colonială nu admitea revoluția sau arabii, așa cum a arătat recent Conor Cruise O'Brien – dar expresia „revoluția distruge și oamenii și principii” e prelună de la Camus ca avind „un sens fundamental”. Vaitkiois continuă :

... întreaga ideologie revoluționară este în conflict direct cu structura rațională, ontologică și psihologică a omului (de fapt, constituie un atac frontal asupra acestuia).

Fiind supusă unei metastaze metodologice, ideologia revoluționară pretinde fanatism de la adepții ei. Politica, pentru revoluționari, nu e doar o chestiune de credință sau un înlocuitor al credinței religioase.

Trebuie să înțelegem a mai fi ceea ce a fost întotdeauna, și anume o activitate de adaptare în timp în vederea supraviețuirii. Politica metastatică, sociologică dispunește adaptabilitatea, căci cum altfel poate evita dificultățile, ignora și ocoli obstacolele dimensiunii biologice – psihologice complexe a omului sau fascina raționalitatea lui subtilă, deși limitată și vulnerabilă? Se teme și se ferește de natura concretă și discretă a problemelor umane și de preocupările vieții politice : dezvoltă abstracții și promiscuități. Subordonarea toate valorile tangibile unei valori supreme unice : implicarea omului și a istoriei într-un proiect măreț de eliberare umană. Nu e mulțumim de politica umană, care are altă limită enervantă. Dorește, în schimb, să creeze o lume nouă, nu prin adaptare, nu în mod ezitant, dedicat, adică uman, ci printr-un act misticos, de creație olimpică, pseudodivină. Politica în serviciul omului este o formulă inacceptabilă pentru ideologia revoluționară. Mai degrabă omul există pentru a servi o ordine creată pe cale politică și decretată în mod violent.¹²

Indiferent ce altceva mai spune acest pasaj – într-un stil extrem de prețios, de un fanatism contrarevoluționar – el nu spune mai puțin decât că revoluția este un gen inferior de sexualitate (fapt pseudodivin de creație) și de asemenea o boală canceroasă. Orice este făcut de

om, după părerea lui Vaitkiois, e rațional, corect, subtil, discret, concret : orice proclamă revoluționarul e violent, tradițional, cancros, procreant, schimbarea și continuitatea sînt identificate nu doar cu sexualitatea, ci cu nebuluna, ci, în mod puțin paradoxal, și cu abstracția.

Termenii lui Vaitkiois sînt înecăciți și colorați emoțional prin apeluri (de la deapana la omenie și decență și prin apeluri (impertinente sfîrșit) ce apără umanitatea de sexualitate, de cancer, de nebulne, de violența rațională, de revoluție, întrucît în discuție se află revoluția arabă, trebuie să interpretăm pasajul după cum urmează : aceasta este revoluția și, dacă arabii o doresc, atunci comentarii despre ei, ca gen de ras inferioră, e grăitor. Ei sînt capabili doar de activitate sexuală și nu de rașne olimpică (occidentală, modernă). Ironia despre care vorbeam mai înainte intră acum în joc, căci, după cîteva pagini, aflăm că arabii sînt alți de inepti fuclți mică meară, nu pot aspira la ambiții revoluționare, mică vorbă să le atingă. Indirect spus, nimeni nu trebuie să se teamă de sexualitatea arabă în sine, ei pentru eșecul ei. Pe scurt, Vaitkiois îi cere cititorului să creadă că revoluția în Orientul Mijlociu reprezintă o amenințare locmal pentru ea nu poate fi altmăd.

Sursa majoră de conflict politic și de revoluție potențială în multe țări din Orientul Mijlociu, ca și din Africa și Asia de azi, este incapacitatea așa-numitelor regimuri și mișcări naționaliste radicale de a controla, nici vorbă de a rezolva, problemele sociale, economice și politice ale independenței... Pînă cînd statele din Orientul Mijlociu își pot controla activitatea economică și își pot crea sau produce propria tehnologie, accesul lor la experiența revoluționară va rămîne limitat. Categoriile politice esențiale pentru o revoluție vor lipsi.¹³

E rău și dacă o crezi, și dacă nu o crezi. În această serie de definiții, revoluțiile apar ca invenții ale unor minți smintite din punct de vedere sexual, care, la o analiză mai atentă, se dovedesc a nu fi capabile nici măcar de nebulna, pe care Vaitkiois o respectă cu advecare și care e umană, nu arabă, concretă, nu abstractă, asevuala, nu sexuală.

Contribuția științifică cea mai importantă din culgera lui Vaitkiois este eșecul lui Bernard Lewis *Islamic Concepts of Revolution*. Acti, strategia e mai rafinată. Mulți cititori afla că, pentru vorbitori de arabă de azi, cuvîntul *dharwa* și cuvîntele din aceeași familie înseamnă revoluție ; vor afla acest lucru și din introducerea lui Vaitkiois. Totuși, Lewis nu deserte semnificația cuvîntului *dharwa* pînă la sfîrșitul articolului său, după

ce a discutat concepte precum *dawla*, *finja* și *bughat* în contextul lor istoric și mai ales religios. Problema aici este în principal că „doctrina occidentală de dreptăa de a se opune unei guvernări proaste și strîină gîndirii islamice”, ceea ce duce la „defetism” și „chietism” ca atitudine politică. Nicăieri în eseu nu aflîi sigur unde ar trebui să se gasească temeinic aceștia, cu excepția istoriei cuvintelor. Apoi, aproape de finalul eseului, citim următoarele :

În țările vorbitoare de limba arabă, un cuvînt diferit a fost folosit pentru [revoluție] *thawra*. Rădăcina *th-w-r*, în araba clasică, înseamnă a se ridica (de exemplu, despre o câmilă, a fi sîrmit sau excitat și, de aici, mai ales în utilizarea maebrăna, a se revolta). E utilizat adesea în contextul stabilirii unei suveranități neînsemnate, independente ; astfel, de exemplu, așa-numiți conducători de regate, ce au domnit în Spania în secolul al XI-lea, după dezmembrarea califatului de Cordoba, se cheamă *thawwar* (sing. *thawir*). Substantivul *thawra*, în primul rînd, înseamnă excitație, ca în expresia citată în Shah, un dicționar de arabă medievală standard, *incazir hara takam haddhihi* „thawra, așașapă pînă cînd această excitație dispăre, o recomandare foarte potrivită. Verbul e folosit de al-Jîi, în forma *thawranu sau thawrai finja*, a sîrmi revolta, ca unul dintre pericolele ce ar trebui să-î descărușeze pe oameni să mai practice rezistența în fața unei guvernări proaste. *Thawra* este termenul folosit de scriitorii arabi din secolul al XIX-lea pentru revoluția franceză și de succesorii lor pentru revoluțiile acceptate, interne și externe, din zilele noastre”.

Întregul pasaj e marcat de condescendență și de rea-credință. De ce să introduci ideea unei cîmle ce se ridică drept rădăcină etimologică pentru revoluția arabă modernă, dacă nu ca un mijloc inteligent de a discredită ce e modern? Răspunsul lui Lewis este evident de a minimaliza revoluția de la valoarea sa contemporană la nimic mai nobil (sau mai frumos) decît o cîmilă pe punctul de a se ridica de jos. Revoluția e excitare, revolta, stabilirea unei suveranități neînsemnate – nimic mai mult ; cel mai bun sfîd (pe care, probabil, doar un savant și gentleman occidental îl poate da) este : „așteptă pînă cînd această excitație dispăre”. Nu se poate afla dintr-o asemenea descriere disprețuitoare a revoluției (*thawra*) că numinații oameni i se dedică într-un mod activ, prea complex, chiar și pentru puterea de înțelegere a erudiției sarcastice a lui Lewis. Dar acești gen de descrieri esențializată e firesc pentru studenți și pentru

politicienți interesați de Orientul Mijlociu ; că agitația revoluționară în îndurările „arabilor” are cam tot aceeași conștință cît ridicarea unei cîmle și merită tot atîta atenție ca și vorbăria unor neciopliți. Întreaga literatură orientalistă canonică va fi, din aceiași motiv ideologic, incapabilă să-și explice sau să le pregătească pentru revoluțiile din lumea arabă a secolului XX.

A societatea făcută de Lewis între *thawra* și o cîmilă care se ridică și, în general, între *thawra* și excitație (și nu o jumătă a nuntelor valorilor) înseamnă, mai mult decît o face el de obicei, că arabul nu este aproape nimic altceva decît o ființă sexuală nevrotică. Fiecare dintre cuvintele și expresiile folosite de el pentru a descrie revoluția e marcat de sexualitate ; *a sîrmi*, *a excita*, *a ridica*. Dar, în cea mai mare parte, el atribuie arabului o sexualitate „proastă”. În final, fiindcă arabii nu sînt cu adevărat dotăți pentru acțiune serioasă, excitația lor sexuală nu e mai nobilă decît ridicarea unei cîmle. În loc de revoluție, există revolta, stabilirea unei suveranități neînsemnate și a unei excitații și mai mari, ceea ce echivalază cu a spune că, în loc de copulație, arabul poate realiza doar preludiul, masturbarea, colitus interuptus. Toate acestea cred eu că le sugerează Lewis, indiferent cît de nevinovat pare aerul său de eruditie sau cît de elevat pare limbajul. Căci, fiind aîti de sensibili la nuanțele cuvintelor, el trebuie să fie conștient că și cuvintele lui au nuanțe.

Aîti de mult s-a concentrat Lewis asupra protecției său de a-î conpromite, de a-î minimaliza și de a-î discredită pe arabi și islamul, încît pînă și energiile sale de savant și de istoric par a-î fi parșite. Va publica, de exemplu, un capitol intitulat *The Revolt of Islam* într-o carte în 1964, apoi va republica o bună parte din același material, peste doisprezece ani, ușor modificat pentru a se potrive cu noul loc de publicare (în acest caz, revista „Commentary”) și reîntitlat *The Return of Islam*. De la „Revolt” (revolta) la „Return” (întorcere) există, desigur, o schimbare în fau, o schimbare destinată, în *Yazman* lui Lewis, să explice publicului său celui mai recent de ce musulmanii (sau arabii) încă le vor să se poartă și să accepte hegemonia sa asupra Orientului Apropiat. Să privim mai înapoi aproape cum face alți critici, în ambele materiale, menționează o răscoală antiparalistă din Cairo din 1945, pe care o descrie ca antievrească. Tongi, în nici unul dintre cazuri, nu ne explică în ce fel a fost antievrească ; de fapt, ca probă materială pentru acest caracter antievrecesc, el oferă informația corectă surprinzătoare că „mai multe biserică, catolice, amene și ortodoxe grecești, au fost atacate și distruse”. Sa vedem prima variantă, scrisă în 1964 :

Pe 2 noiembrie 1945, liderii politici din Egipt au chemat lumea la demonstrații cu ocazia aniversării Declarației lui Balfour. Acestea s-au transformat rapid în răscoale antievreiești. În timpul cărora a biserică catolică, una amnezică și una ortodoxă grecească au fost atacate și distruse. Ce aveau de a face, le poți întreba, catolicii, amenii și grecii cu Declarația lui Balfour?¹⁵

Și iată versiunea din „Commentary”, scrisă în 1976 :

Pe măsură ce mișcarea naționalistă s-a răspândit cu adevărat, ea a devenit tot mai puțin națională și mai mult religioasă, cu alte cuvinte, mai puțin arabă și mai mult islamică. În momentele de criză – care au fost numeroase în deceniile din urmă – loialitatea colectivă instinctivă a prevalat asupra tuturor celorlalte. Citeva exemple vor fi de ajuns. Pe 2 noiembrie 1945, s-au organizat demonstrații în Egipt (de remarcă aici cum expresia „s-au organizat demonstrații” reprezintă o încercare de a arăta loialtățile instinctive: în varianta precedentă, „liderii politici” erau răspunzători de tot ce s-a întâmplat) cu ocazia aniversării emiterii de către guvernul britanic a Declarației lui Balfour. Deși nu aceasta a fost, cu siguranță, intenția liderilor politici care au sprinț-o, demonstrația s-a transformat rapid într-o răscoală antievrească și răscoală antievrească într-o izbușnire mai generală. În timpul cărora mai multe biserici, catolice, armene și ortodoxe grecești (o altă schimbare semnificativă: aici, impresia e că multe biserici, de trei tipuri, au fost atacate; varianta anterioară menționează clar trei biserici) au fost atacate și distruse.¹⁶

Scopul polemicii, nu științifice, al lui Lewis este de a arăta, aici și în alta parte, că islamul reprezintă o ideologie antisemitică, nu doar o religie. El înlătură o mică dificultate logică în creșterea de a afirma că islamul e un fenomen de masă înfricoșător și, în același timp, „mășină punitivă”, dar această problemă nu-l preocupă prea mult. După cum arată a doua versiune a marțiunii sale tendențioase, el continuă proclamând că islamul este un fenomen de masă sau de jumătate, rațional, ce-i conduce pe musulmani prin pașune, „injusti” sau ură nesăbuită. Intenția acestei expunerii este să-și însușească publicului, să-l facă să nu cedeze niciodată absolut nimic islamului. După părerăa lui Lewis, islamul nu se dezvoltă, și mici musulmani; ei există, și trebuie priviți, pe baza

acelei esențe pure a lor (după părerăa lui Lewis), ce se întîmplă să includă o ură îndelungată față de creștinii și evrei. Peste tot, Lewis se apleacă să facă foarte ușor asemenea declarații incendiarie; are grijă întodeauna să spună că, desigur, musulmanii nu sînt antisemiti așa cum au fost naționaliști, dar religia lor se poate adapta prea rapid la antisemitism, ceea ce a și făcut. El afirmă același lucru legat de islam și rasism, sclavie și altele rele mai mult sau mai puțin „occidentale”. Esența ideologiei lui Lewis despre islam este că el nu se schimbă niciodată și înțelega minime a lui Lewis constă acum în a informa sepmențele conservatoare ale publicului cititor evreiesc și pe oricine vrea să asculte că orice descriere politică, istorică și științifică a musulmanilor trebuie să înceapă și să se încheie cu faptul că musulmanii sînt musulmani.

Căci a admite că o înțelegă civilizată poate avea religia ca primă loialtate este prea mult. Chiar sugerarea unui asemenea lucru e privită ca jignitoare de către opinia liberală, care e gata întodeauna să se simtă ofensată în numele celor pe care îi consideră protejați săi. Aceasta se reflectă în incapacitatea actuală, politică, jurnalistică și științifică în egală măsură, de a recunoaște importanța factorului religie în treburile curente ale lumii musulmane, și în recurgerea consecventă la limbajul singur și al dreptei, progresist și conservator, și la restul terminologiei occidentale, a cărei utilizare pentru explicarea fenomenelor politice musulmane este aproximativ la fel de precisă și edificatoare ca și comentariul unui meci de cricket de către un corespondent de baseball. [Lewis e alți de închinat de această ultimă comparație înct o citează textual din polemica sa din 1964.]¹⁷

Într-o lucrare ulterioară, Lewis ne spune care terminologie este mai exactă și utilă, deși terminologia nu pare mai puțin „occidentală” (indiferent ce înseamnă „occidentală”): musulmani, ca majoritatea celorlalte foste popoare coloniale, sînt incapabili să spună adevărul sau chiar să-l vadă. După părerăa lui Lewis, ei sînt dependenți de mitologie, în același fel ca „așa-numita școală revisionistă din Statutele Unite, ce privește în urmă la o epocă de aur a virtuții americane și atribuie aproape toate păcatele și crimele lumii regimului actual din țara sa”.¹⁸ Pe lângă faptul că este o expunere rău intenționată și total inexactă de isote revisionistă, acest gen de observație e destinat a-l pusa pe Lewis ca mare istoric deasupra mărunții subdezvoltați a musulmanilor și deasupra revisioniștilor.

Totuși, în ceea ce privește precizia și insistența sa ca „savantul, totuși, să nu dea frâu liber prejudecăților”¹⁰, Lewis nu e altă decît fața de sine și fața de cauza sa. El va menționa, de exemplu, cazul arabilor contra sionismului (folosind limba lui naționalistului arab Idris al-Hamî, în același timp, nițier, în nici una din scrisorile sale, că a existat o invazie și o colonizare sionistă a Palestinei în ciuda locuitorilor arabi bășinași și în conflict cu ei). Nici un israelian nu va nega aceasta, dar Lewis, istoricul orientalist, pur și simplu o omite. Va vorbi despre această democrație din Orientul Mijlociu, cu excepția Israelului, fără a menționa măcar Regiul Iordaniei. Apărări de Urgență folosit în Israel pentru a-i guvernarea pe arabi; nu are nimic de spus nici despre „detenția preventivă” a arabilor în Israel, nici despre zecile de așezări ilegale din partea vestică a Gazetei, alături sub ocupare militară, nici despre absența drepturilor omului pentru arabi din Iosia, Palestina, printre care cel mai important e dreptul la imigrare. În schimb, Lewis își permite libertatea științifică de a spune că „imperialismul și sionismul în ceea ce-i privește pe arabi, au fost mîna vreme cunoscută sub vechile lor nume de creștini și evrei”¹¹. El citează pe T. E. Lawrence pe tema „semitilor” pentru a-și susține cazul împotriva islamului, nu discută niciodată sionismul în paralel cu islamul (de parcă sionismul ar fi o mîscare franceză, nu religioasă) și încearcă, peste tot, să demonstreze că orice revoluție de oriunde este, în cel mai bun caz, o formă de „milenarism laic”.

Ai putea considera acest gen de procedură mai puțin contestabil, ca propagandă politică — care este ceea ce este, desigur — dacă nu ar fi însoțită de predici despre obiectivitatea, corectitudinea, imparțialitatea adevăratului istoric, sugerîndu-se întotdeauna că musulmanii și arabii nu pot fi obiectivi, dar că orientaliștii ca Lewis, care scriu despre musulmani și arabi, sînt obiectivi, prin definiție, prin educație, prin simțul fapt al occidentalismului lor. Aceasta este culmea orientalismului ca dogmă, care nu numai că își desconsideră subiectul, ci și pune în umbră pe cei ce-l practică. Dar să-l ascultăm, în final, pe Lewis care ne spune cum ar trebui să se comporte istoricii. Ne putem întreba foarte bine dacă numai orientaliștii sînt supuși prejudecăților acuzate de el.

Localitățile istoricului îi pot influența alegerea subiectului de cercetare, dar nu trebuie să-l influențeze modul de a-l trata. Dacă, în timpul cercetărilor, el descoperă că grupul cu care se identifică are întotdeauna dreptate și că celelalte grupuri, cu care se află în conflict, greșesc întotdeauna, atunci ar trebui să-și pună la îndoaia concluziile și să reexamineze

ipotezele pe baza cărora și-a ales și și-a interpretat probele: „căci nu sînt în firea comunităților umane (de presupoziție că nici în cea a comunității de orientaliști) să aibă întotdeauna dreptate.

În sfîrșit, istoricii trebuie să fie corecți și cinști în modul de prezentare a istoriei. Aceasta nu înseamnă să se limiteze la o simplă expunere a unor fapte definitiv stabilite. În multe faze din activitatea sa, istoricul trebuie să formuleze ipoteze și să urmărească judecări. Lucrul important este că se impune ca el să facă lucrul acesta în mod conștient și explicit, revizuiindu-și dovezile pro și contra concluziilor, examinînd diferitele interpretări posibile și afirmînd clar care îi este decizia și cum și de ce a ajuns la ea”¹².

A căuta o judecată conștientă, corectă și explicită a lui Lewis la adresa islamului, pe care l-a tratat cum l-a tratat, înseamnă a căuta în zadar. El preferă să acționeze, după cum am văzut, prin sugestie și insinuară. Se bătutește, totuși, că nu e conștient că procedează așa (poate cu excepția problemelor „politice”, ca prosionismul, naționalismul antiarab și susținerea stridentă a razboiului rece), întrucît ar spune sigur că întreaga istorie a orientalismului, al cărei beneficiar este, a transformat aceste insinuară și ipoteze în adevăruri indiscutabile.

Poate cel mai indiscutabil dintre aceste „adevăruri” fundamentale și cel mai specific (căci e greu de crezut că poate fi susținut pentru oricare altă limbă) este că araba ca limbă reprezintă o ideologie periculoasă. *Locutus classicus* contemporan pentru această viziune asupra limbii arabe este esul lui E. Shouby, *The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arabs*¹³. Autorul e descris ca „psiholog cu pregătire în psihologia clinică și în cea socială” și se presupune că principalul motiv pentru care vedețiile sale au o răspîndire atît de largă este că el însuși e arab (și încă unul care se autodiscriminează). Argumentul propus de el e lamentabil de naiv, poate pentru că nu are idee ce este limba și cum funcționează ea. Totuși, subtilitatea esului său sînt foarte semnificative: araba e caracterizată de „limpcedita generală a gîndirii”, de „Accentuarea exagerată a semnelor lingvistice”, de „Afirmării exagerate și exagerate în general”. Shouby e citat adesea ca autoritate, pentru că vorbește ca o autoritate și pentru că ceea ce este psihologic și este un fel de arab iăcut, care, în același timp, e un mare maestru al cuvîntelor, ce se joacă fără prea multă seriozitate sau hotărîre. Aceasta reprezintă o parte importantă din ce comentează Shouby, căci, în întregul său articol, el nu citează niciodată din literatura de care arabil e excesiv de mîndru. Unde

influențea atunci limba arabă spiritual arab? Exclusiv în lumea mitologică, creata pentru arab de către orientalism. Arabul este un semn al mitologiei combinate cu exprimarea excesivă fără speranță, al satetii combinate cu excesul. Faptul că un asemenea rezultat poate fi atins prin mijloc filologic dovedește sfârșitul trist al unei tradiții filologice odinioară complexe, exemplificate astăzi doar prin cazuri individuale foarte rare. Apetul orientalistului de astăzi la „filologie” constituie ultima înfrumătă a unei discipline savante, transformata complet în competență ideologică în materie de științe sociale.

În tot ce am discutat, limbajul orientalismului joacă rolul dominant. El aduce contradiții impenetrabile, „fîșești”, prezintă tipurile umane în idiomul și metodologiei savante, atribuie realitate și competență obiectelor (alte cuvinte) create de el însuși. Limbajul mite și discurs, adică nu poate fi altfel decât sistematic, au produs discursuri după voie sau declarații în acest limbaj, fără a aparține mai întâi – în unele cazuri înconștient, dar oricum involuntar – ideologiei și instituțiilor ce-i garantează existența.

Acestea din urmă sînt învoldarea instituții ale unei societăți avansate ce are de a face cu o societate mai puțin avansată, o cultură puternică aflată în contact cu una slabă. Principala raștură a discursului mite este că el își ascunde propriile origini, ca și originile a ceea ce descrie. „Arabi” sînt prezentați cu ajutorul imaginilor de tip static, aproape ideal, nici precum creaturi avînd un potențial pe care de a se realiza, nici ca istorie în desăgurare. Valoarea exagerată atribuită arabei ca limbă permite orientalistului să echivaleze limba cu spiritul, cu societatea, cu istoria și cu natura. Pentru orientalist, limba *exprimă* pe orientali arab, nu invers.

4. *Orientalism orientali orientali*. Sistemul de ficțiuni ideologice pe care l-am denumit orientalism are implicații serioase nu numai pentru că poate fi discreditat din punct de vedere intelectual. Căci Statele Unite au investit astăzi enorm în Orientul Mijlociu, mai mult decît oriunde altundeva în lume: experții în probleme ale Orientului Mijlociu, care îi consolidează pe politicieni, sînt saturați de orientalism aproape cu toții. Majoritatea investitei, în mod caracteristic, e clădită pe fundamente neșterite, întrucît experții și instruite pe politicieni pe baza unor abstracții teoretice, ca eliene politice, modernizarea și stabilizarea, cele mai multe fiind pur și simplu vechile gaioane orientalistice îmbrăcate în jargon politic, complet nepotrivite pentru descrierea a ceea ce a avut loc recent în Liban sau, mai înainte, în rezistența populației palestiniene față de Israel. Orientalismul încearcă acum să vadă Orientul ca pe un Occident de imitație, care, după părerea lui Bernard Lewis, se poate perfecționa doar atunci cînd națio-

nalismul său, e pregătit să se impace cu Occidentul¹⁹³. Dacă, într-un timp, arabii, musulmanii sau lumea a reie și a para o țară pe căi neșterite, la urma urmei, nu vom fi surprinși să auzim un orientalist spunîndu-ne că aceasta dovedește încredințarea orientaliilor și, astfel, faptul că nu se poate avea încredere în ei.

Esecurile metodologice ale orientalismului nu pot fi justificate nici spunînd că Orientul *real* e diferit de imaginea orientaliilor despre el, nici spunînd că, din moment ce orientaliștii sînt majoritatea occidentali, nu se poate ca ei să aibă un sentiment interior a ceea ce reprezintă Orientul. Ambele propuneri sînt false. Teza acestui cărfi nu e de a sugera că există un *Orient real* sau adeverat (islamic, arab sau de orice alt fel), nici de a afirma privilegiul necesar al unei perspective „din interior” față de una „din exterior”, pentru a folosi distincția semnificativă a lui Robert K. Merton¹⁹⁴. Dimpotrivă, am susținut că „Orientul” este el însuși o *construcție* constituia și că ideea că există spații geografice cu locuitori indigeni, radical diferiți, ce pot fi definiți pe baza unei *religii*, a unei *culturi* sau a unei *esențe* rasiiale, proprii aceluia spațiu geografic, este, de asemenea, extrem de discutabilă. Eu cu siguranță nu cred afirmația limitată că doar un negru poate scrie despre negri, doar un musulman despre musulmani etc.

Și totuși, în ciuda eșecurilor sale, a jargonului său lamentabil, a risusului său abia muscat, a aparatului său intelectual modest, orientalismul înfloarește astăzi în formele pe care am încercat să le descriu. Într-adevăr, există motive de îngrijorare în faptul că influența sa s-a răspîndit în „Orientul” însuși: paginile cărților și ale ziarelor în arabă (și, fără îndoielă, în japoneză, în diferitele dialecte indiene și în alte limbi orientale) abundă în analize de calitate a doua mîci de arab, „spiritul arab”, „islamul”, și altor mituri. Orientalismul s-a răspîndit și în Statele Unite, acum cînd banii și resursele arabe au adăugat o considerabilă fascinație „preocupării” tradiționale față de Orientul important din punct de vedere strategic. Realitatea este că orientalismul a fost adaptat cu succes la noul imperialism, unde paradigmele sale conducătoare nu contestă, ci chiar confirmă proiectul imperial nelinterupt de a domina Asia.

Într-o parte a Orientului despre care pot vorbi în imercialism poate fi considerat foarte bine ca unul dintre succesele speciale ale orientalismului. Lumea arabă de astăzi este un satelit intelectual, politic și cultural al Statelor Unite. Nu este în sine ceva de plîns; totuși, forma specifică a relației de satelit este de plîns. Să luăm în considerare, în

primul rând, faptul că universitățile din lumea arabă sînt conduse, în general, pe baza unui model moslim de la o fostă putere colonială și odinioară impusă direct de aceasta. Noile înepunări fac activitățile din învățămînt aproape grozesc: sînt populate cu sute de studenți, profesori prost pregătiți, suprasolicitați și puțin plătiți, numiri politice în posturi, absența aproape totală a cercetării avansate și a facilităților pentru cercetare și, ce e mai important, lipsa unei biblioteci decente în întreaga zonă, în timp ce Marea Britanie și Franța au dominat odată orizonturile intelectuale din Orient prin importanța și bogăția lor, acun Statele Unite ocupa acest loc, cu rezultatul că cei cîțiva studenți promițători care reușesc să abia șose, în sistem sînt încurajați să vină în Statele Unite să-și continue activitatea avansată. Și, chiar dacă e sigur adevărat că unii studenți din lumea arabă continuă să meargă la studii în Europa, preponderența numerică evidentă e în favoarea Statelor Unite, lucru valabil pentru studenții ce vin din așa-numitele state radicale, ca și pentru cei din statele conservatoare, ca Arabia Saudită și Kuwait. În plus, sistemul de patronaj în învățămînt, alături și cercetare face din Statele Unite un virtual superior hegemonic; sursa, oricît de mult poate să nu fie o sursă reală, e considerată a fi Statele Unite.

Doi factori fac ca situația să fie în mod și mai evident un triumf al orientalismului. În măsura în care se poate generaliza, tendințele resimțite în cultura contemporană din Orientul Apropiat sînt ghidate de modelele europene și americane. Cînd Tahia Hussein a spus, în 1936, despre cultura arabă modernă că este europeană, nu orientală, el înregistra identitatea elicei culturale egiptene, al cărei distins membru era. Aceiași lucru e valabil în legătura cu elita culturală arabă de azi, deși potențialul curent de idei antipetraliste din lumea a treia, care a cuprins zona încă de la începutul anilor 1950, a temperat latura occidentală a culturii dominante. În plus, lumea arabă și islamică rămîne o putere de rangul doi în privința producției culturale, a cercetării și a învățămîntului. Aici trebuie să fim foarte reușiți în utilizarea terminologiei politicei puterni pentru a descrie situația existentă. Nici un savant arab sau islamic nu și permite să ignore ce se îndrăpna în publicările de specialitate, în institute și universitățile din Statele Unite și din Europa, înecătoare năe valabile. De exemplu, nu există nici o revistă importantă de studii arabe publicată în lumea arabă astăzi, tot așa cum nu există nici o instituție arabă de învățămînt capabilă să intre în competiție cu locuri precum Oxford, Harvard sau UCLA. În studii lumii arabe, cu alți mai puțin în orice subiect neoriental, Rezultatul previzibil este că studenții (și profesorii) orientali încă doresc

să vină și să stea la picioarele orientaliștilor americani și apoi să repete publicul din țările lor eligele pe care eu le-am caracterizat ca dogme orientalistice. Un asemenea sistem de reproducere face inevitabil faptul că savantul oriental își va utiliza pregătirea americană pentru a se simți superior propriului popor, deoarece poate să „minuiească” sistemul orientalist, în relațiile cu superiorii săi, orientaliști europeni sau americani, el va rămîne doar un „vorbitor nativ”. Și, într-adevăr, acesta este rolul său în Vest, dacă e suficient de norocos ca să rămîna acolo după pregătirea sa avansată. Majoritatea cursurilor elementare de limbi orientale sînt predate de „vorbitori nativi” în universitățile americane de azi; de asemenea, puterea în sistem (în universități, fundatii etc.) e deținută aproape exclusiv de neorientali, deși proporția numerică de specialiști rezidenți orientaliști față de cei neorientali nu e copleșitor în favoarea celor din urmă.

Există tot felul de alte indicii ale modului în care se menține dominația culturală, prin consumismul oriental, la fel ca și prin simpla presiune economică directă din partea Statelor Unite. Este trist să aflu, de exemplu, că, în timp ce sînt zece de organizații în Statele Unite pentru studierea Orientului arab și islamic, nu există nici o organizație în Orient pentru studierea Statelor Unite, care exercită cea mai mare influență economică și politică din zonă. Mai rău, sînt puține institute în Orient, chiar de statură modestă, dedicate studierii Orientului. Dar toate acestea, cred eu, au o însemnătate mică în comparație cu al doilea factor ce contribuie la triumful orientalismului: consumismul din Orient. Lumea arabă și islamică în întregime e ancorată în sistemul de piață occidentală. Nimeni nu are nevoie să se amintească faptul că petrolul, cea mai mare resursă din regiune, a fost absorbit în totalitate de economia Statelor Unite. Vreau să spun nu doar că marile companii petroliere sînt controlate de sistemul economic american, ci și că veniturile din petrolul arab, ca să nu menționăm și managementul industrial, din marketing și cercetare, au bazele în Statele Unite. Aceasta i-a transformat efectiv pe arabi cu bogății petroliere în clienți uriași ai exporturilor americane, lucru valabil atî pentru statele din Golf și Persie, ca și pentru Libia, Irak și Algeria – toate, state radicale. Vreau să spun că relația este unilaterală, cu Statele Unite ca un client selectiv pentru foarte puține produse (petrol și mină ieftină de lucru, în principal), iar arabi consumatori foarte diversificați ai unei game largi de produse americane, materiale și ideologice.

➔ Acest lucru are numeroase consecințe. Există o încreșă standardizare a gustului din zonă, simbolizată nu doar prin tranzistorare, blugi și Coca-Cola, ci și prin imagini culturale ale Orientului furnizate de mass-media

americană și consumate fără discernământ de marca masă a publicului de televiziune. Paradoxul unui arab care se privește pe sine ca „arab” de genul celui oferit de Hollywood nu e decât rezultatul cel mai simplu al celor spuse de mine. Un alt rezultat este că economia americană de piață și orientarea sa către consumator au produs (și produc încă în ritm accelerat) o clasă de oameni bine pregătiți, a căror formație intelectuală e îndreptată spre satisfacerea nevoilor pieței. Se pune puternic accentul pe inginerie, făcând și economie, în mod destul de evident : dar intelectualitatea însăși e un element auxiliar pentru ceea ce consideră că a fi principalele tendințe nabușite în Vest. Rolul prescripș și atribuit ei a fost cel de „modernizator”, ceea ce înseamnă că ea contra legitimitate și autoritate unor idei despre modernizare, progres și cultură, pe care le primiseră din Statele Unite în cea mai mare parte. Dovezi impresionante pentru aceasta pot fi găsite în științele sociale și, destul de surprinzător, printre intelectualii radicali, ai căror marxism e prelucrat pe scară mare din viziunea omogenizatoare a lui Marx însuși asupra lumii a treia, așa cum am discutat anterior în această carte. Astfel, dacă tot ce s-a spus aici este o recunoaștere intelectuală a imaginilor și a doctrinei orientalismului, există și o foarte puternică înfrățire a acestuia în schimbările economice, politice și sociale : pe scurt, Orientul modern participă la propria orientalizare.

Dar, în concluzie, ce se poate spune despre o alternativă la orientalism? Este aceasta carte un argument doar *contra* ceva și nu *pentru* ceva pozitiv? Pe alocuri în carte, am vorbit despre „decolonizările” noliilor orientări din așa-numitele studii zonale – opera lui Anwar Abdel Malek, studiile publicate de membrii grupului Hull cu privire la Orientul Mijlociu, analizele și propunerile inovatoare ale diferiților savanți din Europa, Statele Unite și Orientul Apropria⁵⁸ – dar nu am încercat să fac altceva decât să-i menționez sau să-i amintesc foarte rapid. Protecția mea a consistat în descrierea unui anumit sistem de idei, nu neapărat în înlocuirea sistemului cu unul nou. În plus, am încercat să ridici o serie de probleme relevante pentru discutarea chestiunilor privind experiența umană : cum *reprezentăm* alte culturi? Ce este o *alta cultura*? E noțiunea de cultură (sau rasă sau religie sau civilizație) diferită o noțiune utilă sau se implică ea involuntar în judecata de sine (când e vorba de propria cultură), fie în ostilitate și agresivitate (când e vorba de „cealaltul”) ? Diferențele culturale, religioase și rasiale comportă mai mult decât categoriile socio-economice sau decât cele politico-istorice? Cum dobândesc ideile autoritate, „normalitate” și chiar statutul de adevăr „firește”? Care e rolul intelectualului?

Trebuie el să valideze cultura și statul din care face parte? Ce importanță trebuie să dea el unei conștiințe critice independente, unei conștiințe critice *opuse*?

Sper că unele dintre răspunsurile mele la aceste întrebări au fost implicite în tot ce am spus până aici, dar probabil că pot vorbi ceva mai explicit despre altele acum. Așa cum l-am caracterizat în studiul de față, *occidentalismul* contestă nu doar posibilitatea erudiției nepolitice, ci și *opozita* unei relații prea strinse între savanți și stat. Este la fel de evident, cred eu, că împerecherile care au făcut ca orientalismul să fie un gen meru, convingător de gândire vor persista : o chestiune destul de deprimantă, în general. Totuși, am o oarecare speranță rațională că orientalismul nu are nevoie meru să fie alt, de neconștient, din punct de vedere intelectual, ideologic și politic, cum a fost până acum.

Nu aș fi început să scriu o carte de acest fel dacă nu aș fi crezut că există o erudiție care să nu fie alt de corupția sau cel puțin alt de insensibilitate la realitatea umană, precum aceea pe care am descris-o în principal. Există astăzi mulți savanți individuali, ce lucrează în domenii ca istoria, religia, civilizația, sociologia și antropologia islamică, ale căror lucrări sînt foarte valoroase ca erudiție. Problemele apar atunci când *tradiția profesională a orientalismului îi preia pe savanții improprietari, a căror conștiință individuală de savant nu știe să se ferească de acționez idetere regreș, mult prea ușor transmise în cadrul profesiei. Astfel, e cel mai probabil ca lucrări interesante să fie scrise de savanți ce aparțin unei discipline definite intelectual și nu unui „domeniu” ca orientalismul, definit ca canonic, fie imperial, fie geografic. Un excelent exemplu recent este antropologia lui Clifford Geertz, al cărui interes față de islam e suficient de discret și de concret pentru a fi animat de societățile specifice și de problemele pe care le studiază și nu de ritualuri, preconcepții și doctrine ale orientalismului.*

Pe de altă parte, savanții și criticii pregătiți în disciplinele orientalistice tradiționale sînt perfect capabili să se elibereze de vechii corsete ideologici. Pregătirea lui Jacques Berque și a lui Maxime Rodinson se numără printre cele mai solide, dar ceea ce le consolidează recerșările chiar în probleme tradiționale este conștiința metodologică. Caci, dacă orientalismul a fost, de-a lungul istoriei, prea multul din sine, prea izolat, prea încrezător în metodele și premisele sale, la moduri pozitivi, atunci o cale de a te deschiide către ceea ce studiez în Orient sau despre Orient este de a-ți supune metoda unei analize critice. Este ceea ce-i caracterizează pe Berque și pe Rodinson, pe fiecare în felul lui. Ceea ce gîsim

în opera lor e întotdeauna, în primul rând, o sensibilizată directă față de materialul aflat în studiu și apoi o autocenzurată continuă a metodei științifice și a practicii, o încercare constantă de a menține sensibilizată lucrătorilor față de material și nu față de preconcepție doctrinară. Cu siguranță că Berque și Rodinson, ca și Abdel Malek și Roger Owen, sînt conștienți și că studierea omului și a societății – fie că e orientală sau nu – se desfașoară cel mai bine în domeniul larg al tuturor științelor umane; de aceea, astfel de savanți sînt cititori critici, care studiază și ce se petrece în alte domenii. Atenția lui Berque față de descoperirile recente din antropologia structurală, a lui Rodinson pentru sociologie și teoria politică, a lui Owen pentru istoria economică, toate acestea sînt corective utile aduse din științele umane contemporane în studierea așa-numitelor probleme orientale.

Dar nu se poate ocoli faptul că, și dacă dispunem distincțiile orientalistice între „est” și „nord”, o putem găsi serie de realități politice și, în ultima instanță, ideologice, alimeneză cercetarea de azi. Nimeni nu poate să nu se confrunte dacă nu cu distincția Est/Vest, atunci cu distincțiile Nord/Sud, a avea a nu avea, imperialist/antiimperialist, alb/de culoare. Nu ne putem învîrți în jurul lor, pretinzînd că nu există; dimpotrivă, orientalismul contemporan ne învață multe despre incorectitudinea intelectuală de a te prefăce în acest sens, rezultații fiind intensificarea distincțiilor, care devin defectuoase și permanente. Totuși, o cercetare deschis polemică, echilibrată și „progresistă” poate degenera foarte ușor în somn dogmatic, o perspectivă care nu e nici constructivă.

Atitudinea mea față de această problemă e demonstrată clar de genul de întrebări pe care le-am pus anterior. Gîndirea și experiența modernă ne-au învățat să fim sensibili la ceea ce e implicit în reprezentare, în studierea Cului, în gîndirea rasială, în acceptarea nesbuită și necritică a autorității și a ideilor autoritare, în rolul socio-politic al intelectualilor, în marea valoare a unei conștiințe critice seculare. Poate dacă ne amintim că studierea experienței umane are, de obicei, o consecință etică, asta ca să nu spunem nimic de una politică, fie în sens bun, fie în sens rău, nu vom fi indiferenți față de ceea ce facem în calitate de cercetători. Și ce normă mai bună ar exista pentru savanți decît libertatea și cunoașterea umană? Poate ar mai trebui să ne amintim că studierea omului în societate se bazează pe o istorie și o experiență umană concretă, nu pe abstracții pretențioase sau pe legi obscure sau sisteme arbitrare. Problema este atunci de a face ca studiul să se potrivească cu experiența și să fie, oarecum, modelat de aceasta: experiența va fi clarificată și poate schimbată

prin studiu. Cu orice preț, felul orientalizării continue a omului trebuie evitat, cu consecințe ce nu pot decît să perționeze cunoștințele și să reducă vanitatea cercetătorului. Fără „Orient” ar exista savanți, critici, intelectuali, ființe omenești, pentru care distincțiile rasiale, etnice și naționale ar fi mai puțin importante decît demersul comun de a promova cunoașterea umană.

Eu cred, fără îndoială – și în cealaltă lucrare a mea am încercat să arăt – că se fac desuie astăzi în științele umane pentru a-i oferi savanților contemporani analize, metode și idei, care l-ar putea scuti de tot ce e stereotip rasial, ideologic și imperialist, de genul celui oferit de orientalism în perioada ascendenței sale istorice. Consider că eșecul orientalismului a fost uman, în aceeași măsură ca și intelectual; căci, trebuind să ia o atitudine de opoziție ireductibilă față de o regiune a lumii pe care o privea ca străină de a sa, orientalismul nu a reușit să se identifice cu experiența umană, nu a reușit nici să o considere experiență umană. Hegemonia internațională a orientalismului și intrarea sa semantică pot fi acum contestate, dacă vom profita așa cum trebuie de trezirea conștiinței politice și istorice a altor popoare de pe glob din secolul al XX-lea. Dacă această carte are vreo utilitate viitoare, va fi aceea de contribuție modestă la contestarea amintită și de avertisment: că sistemele de gîndire ca orientalismul, discursurile puterii, ficțiunile ideologice – cîntec imagerie – sînt mult prea ușor create, aplicate și aparate. Mai mult ca orice, sper că l-am arătat cititorului meu că replica la orientalism nu este occidentalismul. Nici un vechi „oriental” nu va fi înșelăț de gîndul că, intru-ci a fost el înșiși oriental, este probabil – prea probabil – să sudeze „orientali” noi – sau „occidentali” – creați de el înșiși. În cazul în care cunoașterea orientalismului are vreo semnificație, este prin faptul că amînește degradarea amăgitoare a cunoștințelor, a oricărui cunoștințe, de oriunde, de oriînd. Acum poate mai mult decît înainte.

POSTFAȚĂ LA EDIȚIA DIN 1995

I

Lucrarea *Orientalism* a fost încheiată în ultima parte a anului 1977 și publicată un an mai târziu. A fost (și este încă) singura carte pe care am scris-o dintr-o unică mișcare continuă, pornind de la cercetare, trecând prin mai multe schițe, până la versiunea finală, fiecare urmînd-o pe cealaltă fără întrerupere. Cu excepția unui an excepțional de civilizat și relativ ușor, petrecut ca bursier la Stanford Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (1975-1976), am avut parte de prea puține în materie de sprijin sau de interes din exterior. Am fost încurajat de unul sau doi prieteni și de familie, dar nu era deloc clar dacă un asemenea studiu al modurilor în care puterea, cercetarea și imaginația unei tradiții de două sute de ani din Europa și din America au privit Orientul Mijlociu, arabi și islamul, *putea* interesa un public larg. Ini amintesc, de exemplu, că a fost foarte greu, la început, să trezesc interesul fața de proiect al unui editor serios. O tipografie universitară a sugerat, de probă, un contract modest pentru o mică monografie, într-alt de nepromițător și de subțire părea la început întregul demers. Dar, din fericire (așa cum îmi descriu notocul legat de primul editor în *Avertissement*), lucrurile s-au schimbat în bine foarte repede după ce am terminat de scris cartea.

Afii în Statele Unite, citi și în Anglia (unde a apărut o ediție separată pentru Marea Britanie în 1979), cartea a atras în mare măsură atenția, în parte cu multă ostilitate (așa cum era de așteptat), în parte cu lipsă de înțelegere, dar cel mai mult aprobator și entuziast. Din 1980, o dată cu ediția franceză, au început să apară o întreagă serie de traduceri, tot mai numeroase, dintre care multe au generat controverse și discuții în limbi

pe care eu nu le înțeleg. A fost o traducere în arabă, remarcabilă, dar controversată, aparținând talentatului poet și critic sirian Kamil Abu Deeb; voi spune mai multe despre ea într-o clipă. Apoi *Orientalism* a apărut în japoneză, germană, portugheză, italiană, poloneză, spaniolă, catalană, turcă, sîrbă-croată și suedeză (în 1993), devenit un bestseller în Suedia, mînzindu-l pe editorul local, ca și pe mine). Există mai multe ediții (greacă, rusă, norvegiană și chineză) în curs de apariție. Se aude de alte traduceri în limbi europene, ca și de o versiune israeliană, după una sau două mături. Au circulat traduceri pirat parțiale în Iran și Pakistan. Numeroase traduceri dintr-unele dintre cele despre care am alalt direct (îndeosebi cea în japoneză) au avut mai mult de o ediție; toate se află încă în vizare și apar în caz de nevoie pentru a da naștere la discuții pe plan local, ce depășesc cu mult tot ce credeam eu pe cînd scriam cartea.

Rezultatul este că *Orientalism*, aproape în mod borgesian, a devenit mai multe cărți diferite. Și, în măsura în care am putut urmări și înțelege versiunile succesive, polimorfismul acesta ciudat, adesea tulburător și cu siguranță neprevăzut, este ceea ce aș vrea să discut aici, cînd, în cartea pe care am scris-o, ceea ce am spus alții, pe lângă ce am scris eu însuși după *Orientalism* (opți sau nouă cărți, plus multe articole). Evident, am să încerc să corectez lecturile greșite și, în câteva cazuri, interpretările intenționale greșite.

Totuși, voi enumera și argumentele și împingerile intelectuale care confirmă faptul că *Orientalism* este o carte utilă, așa cum, la momentul respectiv, am prevăzută doar parțial. Intenția nu e nici de a stabili securuni, nici de a aduna laude la adresa mea, ci de a conștientiza și de a înregistra un sentiment larg răspîndit al autorului, care depășește egoismul fîmlelor solitare, cum ne simțim atunci cînd înțelegem ceva. Căci, în multe feluri, *Orientalism* mi se pare acum o carte colectivă care cred că mă înlocuiește ca autor al său mai mult decît am putut spera cînd am scris-o, și pe care încerc din greu acum (în 1994) să-l depășesc. Este vorba de presupusul caracter antioccidental, așa cum a fost numit în mod derutant și prea bombastic de comentarii ostili, ca și de cel simpatetic. Această noțiune are două laturi, uneori discutate împreună, alteori separate. Prima e prezența ce mi se atribuie, că fenomenul Occidentalismului este o sinecodă sau un simbol în miniatură al întregului Occident și că, într-adevăr, trebuie considerat a reprezenta Vestul ca întreg. Din momentul ce lucrurile stau așa, confirmata argumentarea, tot Vestul e un dușman al poporului arab și islamic sau al poporului iranien, chinez, indian sau al altor popoare

neeuropene care au suportat colonialismul și prejudecățile din partea Occidentului. A doua parte a argumentației atribuite mie nu e mai lipsită de consecințe. E că un Occident și un orientalism prădător au violat islamul și arabi. (De remarcat ca termeni, „orientalism” și „Occident” s-au conștopit unul într-altul). Din momentul ce lucrurile stau așa, existența însăși a orientalismului și a orientaliștilor este înșușită ca un pretext pentru a susține exact opusul, și anume că islamul e perfect, că reprezintă singura cară (al-Haql wal-waql) etc. A critica orientalismul, așa cum am făcut eu în cartea mea, înseamnă, de fapt, a fi un susținător al islamismului sau al fundamentalismului musulman.

Abia dacă știu ce să fac cu aceste permuați caricaturale ale unei cărți care, pentru autorul ei și în argumentele ei, este explicit antiesentialistă, în mod radical sceptică în legătură cu toate denumirile categorice, precum Orient și Occident, și laudabili de atenția la *nu*, „apăra” sau chiar discuta despre Orient și islam. Totuși, cartea a fost citită și *s-a* scris despre ea în lumea arabă ca despre o apărare sistematică a islamului și a arabilor, chiar dacă spun explicit că nu am nici un interes și nici capacitatea de a arăta ce știu, în realitate, adevărul Orient sau islam. De fapt, merg mult mai departe atunci cînd afirm, încă de la începutul cărții, că unele cuvinte, precum „Orient” și „Occident”, nu corespund unei realități stabile, ce există ca un fapt natural. În plus, toate aceste denumiri geografice sînt o combinație ciudată de empirie și imaginativ. În cazul Orientului ca noțiune aflată în circulație în Marea Britanie, Franța și America, ideea derivă în mare măsură din impulsul de a nu descre pur și simplu, ci și de a domina și de a apăra împotriva sa. Așa cum încerc să arăt, acest lucru e extrem de adevărat cu privire la islam ca întrupeare doborîdit de periculoasă a Orientului.

Ideea centrală este, totuși, așa cum ne învață Vico, că istoria umană e făcută de ființe umane. Într-ucă lupta pentru controlul asupra teritoriului face parte din această istorie, tot de aici face parte și lupta pentru semnificatia istorică și socială. Sarcina criticii constă nu în a separa o luptă de alta, ci în a le lega, în ciuda contrastului dintre materialitatea complexioare a celei dintr-una și rafinamentul spiritualizat evident al celeilalte. Stilul meu de a face acest lucru a fost de a arăta că dezvoltarea și menținerea fiecărei culturi necesită existența unui *altor ego* diferit și conștient. Construirea identității - căci identitatea, fie că e a Orientului sau a Occidentului, a Franței sau a Marii Britanii, în timp ce reprezintă un deopotri de experiențe colective distincte, este, în final, o construcție implică stabilirea de opus și de „altul”, a căror realitate e întocmai

supusă interpretării și re-interpretării continue a diferențelor față de „noi”. Fiecare perioada și societate își re-crează propriul „altul”. Departe de a fi ceva static, identitatea sinelui sau a „altului” constituie un proces istoric, social, intelectual și politic, mult studiat, ce are loc ca o competiție care implică indivizii și instituții din toate societățile. Discuțiile de azi despre „caractenul francez” și „caractenul britanic” al Fanen, respectiv al Angliei, sau despre islamul din țări ca Egiptul și Pakistanul, fac parte din același proces de interpretare, ce implică identitatea unor „alți” diferiți, fie că sînt străini și refugiați sau renegați și necredincioși. Ar trebuie să fie evident în toate cazurile că procesele acestea nu sînt exerciții mentale, ci lupte sociale ce implică probleme politice concrete precum legislația privind imigrarea, regulile de comportament personal, constituirea ordo-ului, legitimizarea violenței și sau a insursecției, caracterul și conținutul învățămîntului și dirijarea politicii externe, care are toate acestea de a face cu desemnarea dispunilor oficiale. Pe scurt, construirea identității e, strîns legată de dispunerea puterii și a lipsei de putere din fiecare societate și, de aceea, nu e nimic altceva decît simpla neantente științifică.

Ceea ce face greu de acceptat toate aceste realități fînd și extraordinar de bogate e faptul că majoritatea oamenilor se opun ideii de bază: că identitatea umană nu e doar nemutabilă și instabilă, ci și construită și, ocazional, chiar inventată de-a dreptul. Parte din rezistența și ostilitatea față de cărți ca *Orientalism* sau, după ea, *The Invention of Tradition* și *Black Athena*,¹ provine din faptul că ele par a submina încrederea noastră în pozitivitatea sigură și istoricitatea neschimbătoare a unei culturi, a unui sine, a unei identități naționale. *Orientalism* poate fi interpretat ca o apărare a islamului doar suprimînd jumătate din argumentația mea, în care spun (la fel ca în cartea mea ulterioară, *Covering Islam*) că nici chiar comunitatea primară careia îi aparțin prin naștere nu e scutită de competiția interpretării și că ce pare în Occident al fi apariția islamului, revine la el sau renasce din nou, este, de fapt, o luptă din societățile islamice pentru definirea islamului. Nici o persoană, autoritate sau instituție nu are controlul total asupra acestei definiri; de aici, desigur, competiția. Gîsca epistemologică a fundamentalismului este aceea de a crede că „principiile fundamentale” sînt categorii aristotice, ne-supuse analizei critice a adversarilor credincioși, care trebuie să le accepte pe baza credinței, și deci aflate în afara analizei. Pentru adepții unei versiuni restaurate sau reînnoite a islamului de la începuturi, ortodocșii sînt considerați (ca Salman Rushdie) periculoși, fiindcă intervin în ceea ce vor, aruncă umbră de îndoielă asupra ei, demonstrează că

e incorectă și nedivină. Pentru ei, deci, calitatea cărții mele era că ea arăta pericolele reprezentate de orientaliști și, oarecum, simulea islamul din gîurile lor.

În prea mica măsură consider că am procedat așa, dar totuși vizuina persistă. Și aceasta din două motive. În primul rînd, nimeni nu găsesc ca este ușor să accepți, fără să te plîngi și fără teamă, ceea că realitatea umană e, în mod constant, făcută și des-făcută și că o esență stabilă se află mereu sub anemirea. Patriotismul, naționalismul xenofob extrem și sovinsmul deschis, dezagreabil, constituie reacții obișnuite la această teamă. Avem nevoie cu toții de niște baze, iar problema e că de extremă și de neschimbătoare este ideea noastră despre ce reprezintă aceste baze. Parecerea mea e că, în cazul unui islam sau Orient esențial, aceste imagini nu sînt altceva decît imagini, susținute ca aare arti de comunitatea credincioșilor musulmani, cî și de (corespondența fiind semnificativă) comunitatea orientaliștilor. Obiecția mea la ceea ce am numit orientalism nu constă în faptul că el e tocmai studiul străvechi al limbilor, societăților și popoarelor orientale, ci în faptul că, în calitate de sistem de gîndire, el abordează o realitate umană eterogenă, dinamică și complexă dintr-un punct de vedere esențialist necritic; aceasta sugerează alți o realitate orientală tranșică, cî și o esență occidentală opusă, dar nu mai puțin tranșică, ce observă Orientul de la distanță și, ca să spunem așa, de sus. O astfel de poziție falsă ascunde schimbarea istorică. Chiar mai important, din punctul meu de vedere, ea ascunde interesele orientaliștilor. Acestea, în ciuda încercărilor de a stabili distincții subtile între orientalism ca efort științific nevinovat și orientalism ca pățas la imperiu, nu pot fi niciodată desprinse în mod unilateral de contextul imperial general, care își începe faza globală modernă cu invadarea Egiptului de către Napoleon în 1798.

Am în minte contrastul izbitor între cei slabi și cei puternici, care e evident de la începutul contactelor moderne ale Europei cu ceea ce se numește Orient. Solomonitatea sudită și accentele granduoase ale cărții lui Napoleon *Description de l'Egypte* – volumele sale masive, compacte, dovind eforturile sistematice ale unui mare grup de savanți, spiriți de o amiaă modernă de cucerire colonială – redau importanța marșului individual la unor oameni ca Abd al-Rahman al-Jabarti, care, în trei volume separate, descrie invazia franceză din punctul de vedere al celor invadai. Se poate spune că *Description* este doar o prezentare științifică și, de aceea, obiectivă a Egiptului de la începutul secolului al XIX-lea, dar prezența lui Jabarti (care îi este necunoscut lui Napoleon și pe care

acesta îl și ignoră) sugerează altceva. Descrierea lui Napoleon e o descrețire „obiectivă”, din punctul de vedere al celui putemic care încercase să mențină Egiptul pe orbii imperială franceză: „descrieri în labarii aparține cuiva care a plătit un mare preț, a fost, metaforic vorbind, captivat și învins.

Cu alte cuvinte, *Description* și cronica lui Labarti constituie împănarea o experiență istorică, pe baza căreia unui nu evoluit și înainte de care alții nu existau, mai degrădat decât *doctrinaire*, fără viață, ce împiedecă opoziția veseală dintre Occident și Orient. Studierea dinumitii istorice a acestei serii de experiențe este solicitantă decât altănearea spre stăpâne stereotipe de genul „conflict între Est și Vest”. Acesta este un motiv pentru care *Orientalism* e interpretat greși ca o lucrare elandestin anti-occidentală și, print-un act de înzestrare retrospectivă nejustificată și chiar îndâlmănică, interpretarea (ca toate interpretările bazate pe o opoziție binară presupus constanță) înaltă imaginea unui islam nevinovat și îndurerat.

Al doilea motiv pentru care antisentalismul argumentelor mele s-a dovedit greu de acceptat este politic și persistent ideologic. Nu aveam cum să știu că, la un după publicarea cărții, Iranul avea să fie scena unei revoluții islamice extraordinar de ample și că lupta dintre Israel și palestineni avea să ia forme atât de sălbatice și avea să dureze atât de mult, de la invazia Libanului din 1982, pînă la începutul *intifadei* de la sfîșitul lui 1987. Încheierea războiului rece nu a atenuat, cu alți mai puțin nu a pus capăt conflictului aparent interminabil dintre Est și Vest, reprezentat de arabi și islam, pe de o parte, și de Occidentul creștin, pe de alta. Au arănat dispute mai recente, dar nu mai puțin acute, în urma invadării Afganistanului de către Uniunea Sovietică; constanța aceluia *stan quo* creat în anii 1980 și 1990 de grupurile islamice din diverse țări, precum Algeria, Iordania, Liban, Egipt și Teritoriile Ocupate, și diversele reacții americane și europene; crearea brigăzilor islamice de luptă împotriva rușilor în Afganistan de la bazele din Pakistan; războiul din Golf; spiritele continuă a Israelului; apărția „islamului” ca subiect pentru jurnaliști și cercetători alamați, dacă nu întodeuna riguroși și informați — toate acestea au provocat sentimentul persecuției la niște oameni obligați aproape zilnic să se declare fie occidentali, fie orientali. Nimeni nu pare eliberat de opoziția dintre „noi” și „ei”, ce conducea la un sentiment al identității consolidate, intensificate, care nu a fost decodată de educativ.

Într-un asemenea context agitat, soarta *Orientalism*-ului a fost, în același timp, ferecția și nefericita. Celor din lumea arabă și islamită ce

au perceput invazia occidentală cu neliniște și teamă, cartea li s-a părut a fi prima care a dat o replică serioasă unui Occident ce nu li s-a ascultat, de fapt, niciodată pe orientali și nu li-a lăsat deloc pentru că simt orientali. Iam amintesc o recenzie la cărții, scrisă în arabă, după apariție, care l-descrie pe autor ca pe un campion al arabismului, un apărător al celor asupriți și maltratați, a cărui misiune era de a angaja autoritățile occidentale într-un fel de *mano-a-mano* epic și romantic. În ciuda exacerării, recenzia prezenta un sentiment real al ostilității prelungite a Orientului, așa cum îl aveau arabi, și o reacție resimțită de mulți arabi culpă ca fiind cea potrivită.

Nu voi nega faptul că am fost conștient, fiind am scris cartea, de adevărul subiectiv înșinat de Marx în fraza citată ca un motto al cărții („Ei nu se pot reprezenta singuri, ei trebuie să fie reprezentați”), ceea ce înșamă că, dacă simți că îi s-a refuzat șansa de a spune ceea ce dorești, te vei strădui din greu să obții acea șansă. Căci, într-adevăr, cel inferior *poate* vorbi, așa cum dovedește în mod elocvent istoria mișcărilor de eliberare din secolul XX. Dar nu am simțit niciodată că aș perpetua ostilitatea între două blocuri monolitice, politice și culturale, rivale, a cărei construcție o descriam și ale cărei efecte teribile încercam să le reduc. Dimpotrivă, așa cum am spus anterior, opoziția Orient/Occident inducea în eroare și era și extrem de inoportună: cu cît mai puțin credit i se acorda pentru descrierea a nimic altceva decât o fascinantă istorie a unor interpretări și interese rivale, cu alți mai bine. Sint fericit să constat că mulți cititori din Marea Britanie și America, precum și din Africa, Asia, Australia și Caraibe, unde se vorbește limba engleză, au văzut că lucrarea subliniază realitatea a ceea ce mai tirziu avea să se numească multicult-luralism, mai degrabă decât xenofobia și naționalismul agresiv, cu orient-tare rasială.

Totuși, cartea a fost considerată mai des un fel de măturare a unei stări inferioare — sărmanii pămîntului care reacționau — decât o critică multilaterală a unei puteri ce utilizează cunoașterea pentru a progresa. Astfel, ca autor, s-a considerat că am lucrat un rol ce mi-a fost atribuit: acela de conștință autoreprezentată a ceea ce s-a suprimat și s-a demarat odinioară în textele culte ale unui discurs condițional istoric și, în cîtu mult de orientali, ei de alii occidentali. Acesta este un punct important și el se adaugă la sentimentul identităților stabile, altă în conflict cu o distincție permanentă pe care cartea mea o reneaga în mod special, dar pe care, paradoxal, o presupune și pe care se bazează. Nici unul dintre orientaliști discutați în lucrare nu pare a-și fi stabilit vreun orientat drept

citor: Discursul orientalismului, consecvența sa internă și procedeele sale riguroase, erau toate destinate unor cititori și consumatori din Vestul metropolitan. Acest lucru e valabil pentru oameni pe care eu îi admir cu adevărat, ca Edward Lane și Gustave Flaubert, oameni fascinați de Egipt, ca și pentru administratori coloniali aroganți, ca lordul Cromer, pentru savanți străluciți, ca Ernest Renan, și pentru artiștii, ca Arthur Ballou, toți decesindu-1 pe orientaliști pe care îi conduceau sau îi studiau, și punându-se cu condescendență față de ei. Trebuie să recunosc că simt o anumită plăcere atunci când ascult, neînviat, diferitele lor păreri și discuții interorientalistice, ca și o plăcere de a-mi face cunoscute descoperirile altor europenilor, citi și neeuropenilor. Nu am nici o îndoielă că lucrul acesta a devenit posibil pentru că am depășit distincția imperială între Est și Vest, am intrat în viața Occidentului și totuși am păstrat o legătură organică cu locurile unde venim. Voi repeta că acesta a reprezentat, în foarte mare măsură, un procedeu de trecere a barierelor, mai degrabă decît de menținere a lor; cred că *Orientalism* o demonstrează, mai ales atunci cînd vorbește despre studiile umaniste care încearcă, la modul ideal, să depășească limitele coercitive impuse gîndirii, îndeplinindu-se spre un tip de invalidată nedemoniator și necesarității.

Asemenea considerații s-au adăugat, de fapt, presiunilor exercitate asupra cărții mele de a reprezenta un fel de testament al jignirilor și un inventar al suferințelor, a căror expunere era resimțită ca o multă întîrziată răstăpărire a Occidentului. Depling caracterizarea afit de simplistă a unei cărți care este – fără falsă modestie – desul de nuanțată și discriminatorie în ceea ce spune despre diferenți oamenii, diferite perioade și diferite stiluri de orientalism. Fiecare dintre analizele mele variază în imagine, sponsoarele diferențele și discriminările, separează autorii unui de alții și perioadele între ele, deși totul ține de orientalism. A-mi îndrepta analizele lui Chateaubriand și Flaubert sau ale lui Burton și Lane, după exact aceleași criterii, derivînd aceiași mesaje reductiv din formula banală „un atac la adresa civilizației occidentale”, înseamnă, cred eu, altă a fi simpliști, citi și a greși. Dar mai cred că este în totalitate Lewis cel privești personalitățile orientalistice recente, cum ar fi Bernard Lewis cel aproape comic de conștient, ca pe niște marioneti ostili și motivați politic, pe care accentue lor suave și desfigurările neconvingătoare de etrudile încearcă să-1 ascundă.

Înca o dată, ne însoțeam la contextul politic și istoric al cărții, care nu pretind că ar fi relevant pentru conținutul său. Una dintre cele mai generos pămîntătoare și mai inteligent discriminatorii declarații despre

aceea conjunctură se găsește într-o recenzie a lui Basim Musallam (MERIP, 1979). El începe prin a-mi compara cartea cu o identificare anterioară a orientalismului de către savantul libanez Michael Rustum din 1895 (*Kith al-Gharib fi al-Gharib*), dar spune apoi că principala diferență dintre noi este că în cartea mea e vorba de pierdere, în timp ce în a lui Rustum nu. Musallam spune :

Rustum scrie ca un om liber și ca un membru al unei societăți libere : un sirian, arab prin limba, cetățean al unui stat otoman încă independent... spre deosebire de Michael Rustum, Edward Said nu are o identitate în general acceptată și însuși *poporul* său se află în discuție. Este posibil ca Edward Said și generația sa să simtă uncut ca nu se bazează pe nimic mai solid decît vestigile societății distruse din Siria lui Michael Rustum și pe memorie. Alie societăți din Asia și Africa și-au avut prile să succeie în această epocă de eliberare națională : aici, printr-un contrast dureros, a existat o rezistență disperată în fața unor forțe co-pleștoare și, pînă acum, doar înfrîngere. Nu e doar un „arab” ouăre care a scris această carte, ci unul cu o educație și o experiență deosebită. (p. 22)

Musallam observă în mod corect că un algerian nu ar fi scris aceiași gen de carte în general pesimistă, în special una ca a mea, care se ocupă prea puțin de istoria relațiilor Franței cu Africa de Nord, cu Algeria în special. Astfel, în timp ce as accepta impresia generația că *Orientalism* e o carte scrisă pe baza unei istorii extrem de concrete a pierderilor personale și a dezintegrării naționale – doar cu cîtiva ani înainte de a scrie eu *Orientalism*, Gaila Meri a făcut comentariul notoriu și profund orientalist despre inexistența unui popor palestinian – „as dori să adaug că nici în această carte, nici în cele două care l-au urmat imediat, *The Question of Palestine* (1980) și *Covering Islam* (1981), nu am vrut doar să sugerez un program politic de restaurare a identității și de reîntoarcere a naționalismului. A existat, desigur, o încercare în cele două cărți de a oferi ceea ce lipsea din *Orientalism*, și anume un sentiment a ceea ce poate fi o imagine alternativă a unor părți din Orient – Palestina și, respectiv, islamul – dintr-un punct de vedere personal.

Dar, în toate scrierile mele, am avut o atitudine fundamental critică față de naționalismul egoist și necritic. Imaginea islamului pe care am reprezentat-o nu a fost cea a unui discurs asertiv și a unei ortodoxii dogmatice, ci se baza, în schimb, pe ideea conform căreia comunitățile de

interpretaie există în cadrul și în afara lumii islamice, comunicând între ele într-un dialog de egalitate. Viziunea mea asupra Palestinei, exprimată inițial în *The Question of Palestine*, rămâne aceeași și astăzi: mi-am exprimat tot felul de rezerve în legătură cu naționalismul „indiferent” și cu militarismul militanț al consensului naționalist; am sugerat în schimb o privire critică asupra expediției arab, a istoriei palestiniene și a realităților israeliene, cu concluzia explicită că doar un acord negociat între cele două comunități aflate în suferință, cea arabă și cea evreiască, va oferi un răgaz în războiul fără sfârșit. (Trebuie să menționez în trecere că, deși cartea mea despre Palestina a fost tradusă excelent în ebraică la începutul anilor 1980 de Mifras, o mică editură israeliană, a rămas netradusă în arabă. Fiecare editor arab interesat de carte mi-a cerut să modifice sau să suprim acele părți care sînt în mod deschis critice la adresa unui regim arab sau a altuia (inclusiv OEP), o cerere careia am refuzat întotdeauna să-i dau curs.)

Îmi pare rău că trebuie să spun, dar primirea de către arabi a *Orientalism-ului*, în ciuda traducerii remarcabile a lui Kanak Abu Deeb, a reușit să ignore acel aspect al cărții ce diminuea fervoarea naționalistă pe care unii au dedus-o din atitudinea mea critică față de orientalism, asociat de mine cu acele porțiuni de dominație și de control ce mai pot fi găsite în imperialism. Principala realizare a laudabilei traduceri a lui Abu Deeb a fost o evitare aproape totală a expresiilor occidentale arabisate: cuvintele tehnice ca *discurs*, *simulacru*, *paradigmă* sau *cod* au fost redate din cadrul retoricii clasice a tradiției arabe. Ideea lui a fost să-mi plaseze lucrarea într-o tradiție complet formată, de parcă se adresa altcuiva dintr-o perspectivă de corespondență și de egalitate culturală. Astfel, a judecat el, era posibil să arăți că, așa cum se putea avansa o critica epistemologică din cadrul tradiției occidentale, tot la fel se putea și din cadrul tradiției arabe.

Totuși, sentimentul confruntării între o lume arabă definită adesea emoțional și o lume occidentală cunoscută și mai emoțional a amintit faptul că *Orientalism* a fost destinat să fie un studiu critic, nu o afirmare a unor identități contradictorii și antitetice. Iată speranța. În plus, am intenționat ca realitatea descrisă în ultimele pagini ale cărții, cea a unui sistem discursiv puternic ce-și menține hegemonia asupra altuia, să constituie o cale de deschidere a unei dezbateri ce-1 putea determina pe

* Naivism – politica protejării intereselor localnicilor față de cele ale imigranților (n. trad.)

cititorii și pe criticii arabi să se angajeze mai hotărât în sistemul orientalismului. Mi s-a reproșat că nu l-am acordat o atenție mai mare lui Marx (pasaiele din propria-mi carte care au fost cel mai mult scoase în evidență de criticii dogmatici din lumea arabă și din India, de exemplu, au fost cele despre orientalismul lui Marx), al cărui sistem de gândire se pretindea a se fi ridicat deasupra prejudecăților lui evidente, sau am fost criticat că nu am apreciat marile realizări ale orientalismului, ale Occidentului etc. Ca și în cazul apariției islamului, reușirea marxismului la „Occident” ca sistem total și coerent mi se pare a fi fost un caz de utilizare a unei ortodoxii pentru a doborî o alta.

Diferența între reacția arabă față de *Orientalism* și alte reacții este, cred eu, un indiciu clar al modului cum decenii de prejudecăți, de frustrări și de lipsă a democrației au afectat viața intelectuală și culturală din zona arabă. Am intenționat ca lucrarea mea să facă parte dintr-un curent de gândire preexistenț, al cărui scop era de a elibera intelectualii de cănșele unor sisteme precum orientalismul: am dorit ca lucrarea mea să fie folosită de cititori pentru a scrie alte studii, capabile să clarifice în mod generos experiența istorică a arabilor și a altor popoare. Acest lucru s-a întâmplat, cu siguranță, în Europa, Statele Unite, Australia, subcontinentul indian, Caraibe, Irlanda, America Latină și în unele regiuni din Africa. Față de studiul revigorat al discursurilor africaniste și indiane, de analize istorice revigorată, de reconfigurarea antropologiei post-coloniale, de știința politică, de istoria artei, de critica literară, de muzicologie, pe lângă noile progrese uriașe ale discursurilor feminine și ale discursurilor privind minoritățile, sînt încetări și plătac în *Orientalism* a fost întotdeauna altceva. Nu pare a fi fost cazul (în măsura în care pot eu aprecia) în lumea arabă, unde, în parte pentru că lucrarea mea e percepută corect ca eurocentrică în textele ei și în parte pentru că, așa cum spune Musallam, batalia pentru supraviețuirea culturală e prea acaparată, ca să fie mai mult ca o gestură defensivă pentru sau împotriva „Occidentului”.

Totuși, din partea universitarilor americani și britanici de genul răgușos și ferm, *Orientalism* și toate celelalte cărți ale mele au arătat gânduri dezaprobatore din cauza umanismului lor „îndelungat”, a înconștientărilor lor teoretice, a tratării insuficiente, poate chiar sentimentale, a subiectului. Sînt încetări ca s-a întâmplat așa! *Orientalism* este o carte partizană, nu un mecanism teoretic. Nimeni nu a dovedit în mod convingător că efortul individual nu este, la un nivel profund ce nu se poate

comunica, nici excenrice, *nici*, în sensul dat de Gerard Manley Hopkins, *original*, în ciuda existenței sistemelor de gândire, a discursurilor și a hegemonilor (deși nici unele nu sînt, de fapt, perfecte sau inevitabile). Interesul meu față de orientalism ca fenomen cultural (precum cultura imperialistului, despre care am discutat în *Culture and Imperialism*, continuarea sa din 1993) provine din variabilitatea și imprevizibilitatea sa, cîliții care le conferă unor scriitori ca Massiglion și Burton forța lor surprinzătoare și chiar atractivitatea. Ce am încercat să păstrez în analiza mea asupra orientalismului a fost combinația sa de conșcență și inconșcență, jocul său, ca să spunem așa, ce poate fi redat doar păștrînd pentru tine ca scriitor și critic dreptul la o forță emoțională, dreptul de a fi impresionat, înfuriat, surprins și chiar închinat. De aceea, în dispuia întee Gayan Prakash, pe de o parte, și Rosalind O' Hanlon și David Washbrook, pe de altă parte, eu cred că postcolonialismului mai mobil al lui Prakash trebuie să i se dea ce i se cuvine². În consecință, lucrările lui Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Ashis Nandy, bazate pe relațiile subiective, uneori uluitoare, generate de colonialism, nu pot fi conștate pentru contribuțiile lor la înțelegerea de către noi a capcanelor umane înășse de sisteme ca orientalismul.

Voi încheia această prezentare a modificărilor critice ale *Orientalism*-ului cu menționarea unui grup de oameni care au fost, nu în mod surprinzător, cei mai zgornțosi în reacția lor față de cartea mea, și anume orientaliști însuși. Ei nu au constituit deloc *principaliul* public pe care l-am vizat : am intenționat să arunc o oarecare lumină asupra practicilor lor, ca să trezească conștința altor umaniși în legătură cu procedeele și cu genealogia proprii unui anumit domeniu. Cuvințul „orientalism” a fost înținat pentru prea multă vreme la o specialitate profesională : am încercat să-i arăt aplicabilită și existența în cultura generală, în literatură, ideologie și în atitudinele sociale, ca și politice. A vorbi despre cineva ca despre un *oriental*, așa cum făceau orientaliștii, înseamnă nu doar a desena acea persoană ca pe cineva a căui limbă, geografie și istorie constituia tematica trairilor savante : era destinată adesea a reprezenta o expresie depreciaivă ce semnifică o categorie inferioară de ființe umane. Aceasta înășmă a nega faptul că, pentru artiști ca Nerval și Segalen, cuvințul „Orient” era, în mod miraculos și ingenuos, legat de exotism, viață, mister și promisiune. Dar a fost și o generalizare istorică. Pe lingă aceste utilizări ale cuvinelor *Orient*, *oriental* și *orientalism*, termenul *orientalist* a ajuns să reprezinte specialiștii, mai ales universitari și erudiți, în limbile și istoriile Estului. Totuși, după cum regretaui Albert Hourani mi-a scris

în martie 1992, cu cîteva luni înainte de moartea sa prematură, datorită forței argumentativei mele (pe care spunea că nu mi-o poate reproșa), cartea mea a avut efectul nefertit de a face aproape imposibilă utilizarea termenului „orientalism” într-un sens neutru, alți de mult a devenit un termen pentru abuz. A încheia spunînd că i-ar fi plăcut să rețină cuvințul pentru a-l utiliza la descrierea „unei discipline de cercetare, limitate, mai degrabă anoste, dar solide”.

În recenzia în general echilibrată a lucrării *Orientalism*, scrisă de Hourani în 1979, el și-a formulat una dintre obiecțiile sugerînd că, în timp ce am evidențiat exagerările, rasismul și ostilitatea din multe scrieri orientalistice, am neglijat să-i menționez numeroasele realizări științifice și umane. Numele amintite de el îi includeau pe Marshall Hodgson, Claude Cahen, André Raymond, despre toți (alături de autori germani care au apărut *de rigueur*) trebuînd să se recunoască faptul că au contribuit cu adevărat la cunoșterea umană. Aceasta nu vine, totuși, în contradicție cu ceea ce spun eu în *Orientalism*, cu diferența că insist asupra prevaletenței, în discursul însuși, a unei structuri de atitudine ce nu pot fi pur și simplu anulate sau ignorate. Nicăieri nu susțin că orientalismul e rău sau neglijenț sau uniform același în opera fiecărui orientalist. Dar susțin că *prezenta* orientaliștilor are o istorie specifică de complicitate cu puterea imperială, ceea ce ar fi optimiști să numesc irelevant.

Astfel, în timp ce ader la ploidarea lui Hourani, am serțose îndoieli dacă notunea de orientalism înțeleasă corect poate fi, de fapt, vreo dată complet detașată de impregnările ei mai complicate și nu întotdeauna magulitoare. Presupun că se poate imagina, la limită, că un specialist în arhivele otomane sau falmide* este un orientalist, în sensul dat cuvințului de Hourani, dar totuși e nevoie să ne întrebăm unde, cum și cu ajutorul căror instituții și al căror susținători se fac *adverba* asemenea studii. Mulți dintre cei ce-au scris după apărarea cărții mele și-au pus exact același întrebare pe care și le pun chiar și cercetătorii celor mai obscure subiecte și savanții cei mai detașați de realitate, cu rezultate uneori devastatoare. Totuși, a existat o încercare sustinută de a prezenta o argumentație a cărei semnificativitate era că o critică a orientalismului (a mea, în speță) este lipsită de sens, constituind oarecum și o încheiere a însuși ideii de cercetare dezinteresată. Aceasta încercare a fost făcută de Bernard Lewis, cărui îi dedicasem cîteva pagini critice în cartea mea. La cîmpisprezece ani după ce a apărut *Orientalism*, Lewis a scris o serie de eseuri, unele

* Falmid - legat de descendenții Falmid, frica lui Mohamed (n. trad.)

dintre ele publicate într-o carte intitulată *Islam and the West*. Una dintre principalele secțiuni ale acestei cărți constă într-un atac la adresa mea, pe care îl înconjoară cu capitole și alte scurte și mobilizatoare a serie de formule dezlinate și tipice orientalistice – musulmanii sînt exasperați de modernitate, islamul nu a făcut niciodată separarea între biserică și stat etc. – toate exprimate la un nivel ridicat de generalizare și fără nici o mențiune despre diferențele între musulmanii individuali, între societățile musulmane, între tradițiile și epocile musulmane. Într-ocul Lewis s-a aflat, într-un anumit sens, în purtător de cuvînt al breslei orientaliștilor, pe care se baza, în principal, critica mea, ar merita, poate, să mă opresc mai mult asupra procedurilor sale. Ideile lui sînt, din păcate, destul de răspindite printre micii săi ascultători și imitatori, a căror sarcină pare a fi alterarea consumatorilor occidentali în legătură cu amenințarea reprezentată de o lume islamică înfiorașă, congenital nedemocratică și violentă.

Proxițarea lui Lewis maschează cu greu bazele ideologice ale poziției sale și extraordinara sa capacitate de a înțelege aproape totul greșit. Desigur, acestea sînt atribuibile obșnuite ale orientaliștilor, dintre care unii au avut cel puțin curajul de a fi sinceri în denigrarea activă a popoarelor islamice, ca și a altor popoare neeuropene. Dar nu Lewis. El distorsionează adevărul, face analogii false și insinuări, metode la care adăuga aceea polițială de autoritate calmă și omiscentă, presupunînd ca așa vorbesc savanții. Să luăm ca exemplu tipic analogia sa între critica orientalismului practică de mine și un atac ipotetic la adresa studiilor de Antichitate clasică, un atac care, spune el, ar fi o activitate neșabunată. Ar fi, desigur, dar atunci orientaliștii și elenismul sînt radical incomparabile. Primul este o încercare de a descrie o întregă regiune la lumii ca o anexă la cucerirea colonială a acelei regiuni, cel de al doilea nu se ocupă deloc de cucerirea colonială, direcția a Greciei din secolele XIX și XX; mai mult, orientaliștii exprimă antipatia față de islam, elenismul exprimă simpatia pentru Grecia clasică.

În plus, momentului politic prezent, cu mulțimea sa de stereotipuri antiarabe și antisubversive rasiale (și fără atunci la adresa Greciei clasice), îi permite lui Lewis să facă afirmații anistorice și intențional politice sub forma unor argumente științifice, o practică perfect corespunzătoare aspectelor celor mai puțin respectabile ale orientalismului colonialist de modă veche. Opera lui Lewis face parte, de aceea, din cadrul politic prezent, mai degrabă decît din cel pur intelectual.

A sugera, așa cum face el, că ramura orientalismului ce se ocupă de islam și de arabi este o disciplină savantă, care poate fi, în mod corect,

pusă în aceeași categorie cu filologia clasică, e absurd și la fel de potrivit ca și compararea unuia dintre numeroșii urabiști și orientaliști israelieni care au lucrat pentru autoritățile de ocupație de la West Bank și din Gaza, cu savanți precum Wladimir sau Mommsen. Pe de parte, Lewis doborîce să reducă orientalismul islamic la statutul de secțiune nevinovată și entuziasă a cercetării, pe de altă parte, el pretinde că orientalismul este prea complex, prea variat și prea tehnic pentru a exista într-o formă pe care orice neorientalist (ca mine) s-o critice. Tactica lui Lewis este de a suprima o cantitate semnificativă din experiența istorică. Așa cum sugerez eu, interesele manifestate de europeni față de islam a provenit nu din curiozitate, ci din teama față de un rival monoteist, îngrozitor din punct de vedere cultural și militar, al creștinismului. Savanții europeni care au cercetat la începutul islamului, așa cum am arătat numeroși istorici, au fost polemiciști medievali ce-au scris pentru a respinge amenințarea hoardelor musulmane și apostazia. Într-un fel sau altul, acea combinație de teamă și ostilitate a persistat pînă în ziua de astăzi în atenția acordată atît de savanți cît și de neșavani unui islam considerat a face parte dintr-o zonă a lumii – Orientul – opusă din punct de vedere imaginativ, geografic și istoric Europei și Occidentului.

Cele mai interesante probleme legate de orientalismul islamic sau arab sînt, în primul rînd, forma luată de vestigiile medievale ce persistă atît de hotărîți, în al doilea rînd, istoria și sociologia legăturilor între orientalism și societățile ce l-au produs. Există *gîturi* puternice între orientalism și imaginația literară, ca și conștiința imperială. C_e se surprind zădor în *legătură* cu multe perioade din istoria europeană este *legătura între ceea ce nu scris savanții și specializările și ceea ce au spus apoi poeții, romancieri, politicieni și ziaristi* despre islam. În plus – și aceasta reprezintă problema crucială de care Lewis refuză să se ocupe – există o parțială remarcabilă (dar nu cea mai puțin ineluctabilă) între aparținerea cercetării orientalistice moderne și cucerirea de vaste imperii orientale de către Marea Britanie și Franța.

Deși *legătura* între o educație clasică britanică obșnuită și extinderea imperiului britanic e mai complexă decît presupune Lewis, nu există o paralelă mai evidentă între putere și cunoaștere în istoria modernă a filologiei decît în cazul orientalismului. O bună parte din informațiile și cunoștințele despre islam și Orient, utilizate de puterile coloniale pentru a-și justifica colonialismul, provin din cercetarea orientalistă; un studiu recent al mai multor autori, *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, demonstrează cu documente ample cum cunoștințele orientaliste

au fost utilizate în administrația colonială din Africa de Sud. Continuă un schimb desuț de consecvent între specialiști în studii zonale, cum ar fi orientaliști, și departamentele guvernamentale ale altorilor extreme. În plus, multe dintre stereotipurile senzualității, trândăviei, fatalismului, cruzimii, degradării și splendorii islamice și arabe, ce se găsesc la scriitorii de la John Buchan pînă la V. S. Naipaul, au constituit și ele presupoziiții aflate la baza domeniului înmudit al orientalismului academic. Prin contrast, schimbul de clișee între indaniști și sinologice, pe de o parte, și cultura generală, pe de altă parte, nu e chiar atît de înfiorător, deși sînt legături și imprunurări de neam de a fi remarcate. Nu există prea multă similitudine nici între ceea ce perșita în rîndurile experților occidentali în sinologie și indaniștii și faptul că mulți cercetători profesioniști ai islamului din Europa și din Statele Unite își petrec viața studiind subiectul și considerînd totuși că este imposibil să-ți plăcă religia și cultura, și chiar mai imposibil să le admiri.

A spune, așa cum au făcut Lewis și inițiatorii lui, că asemenea observații sînt doar o chestiune de a adopta „cauza la modă” nu înseamnă tocmai a pune întrebarea de ce, de exemplu, atîi de mulți specialiști islamici au fost și sînt încă, în mod curent, conștienți de guvernare și chiar lucrează efectiv pentru guverne ale celor înseși în lumea islamică sînt exploatarea economică, dominația sau agresiunea deschisă, sau de ce atîi de mulți cercetători ai islamului – ca Lewis însuși – sînt de bunăvoie că face parte din datoria lor să organizeze atîturi asupra popoarelor arabe sau islamice moderne cu pretenția că, totuși, cultura „clasică” islamică poate fi obiectul unei preocupări științifice dezinteresate. Spectacolul specialiștilor în istoria societăților islamice medievale, trimiși în misiuni ale Departamentului de Stat pentru a informa ambasadatele din zona Golfului în privința intereselor de securitate ale Statelor Unite, nu sugerează în mod spontan nimic asemănător cu lubrifația de Elad, pe care Lewis o atribuie domeniului prezumtiv înmudit al filologiei clasice.

De aceea, nu e surprinzător că domeniul orientalismului islamic și arab, întotdeauna dispus să-și neghe complicitatea cu puterea statului, nu a produs niciodată, pînă de cînd, o critică internă a altfelilor pe care tocmai le-am descris și că Lewis poate face declarația uluitoare că o critică a orientalismului ar fi „lipsită de sens”. Nu e surprinzător nici că, cu cîteva excepții, majoritatea criticilor negativi pe care cartea mea a reușit să o provoace din partea „specialiștilor” se dovedește a fi, așa cum a fost a lui Lewis, nimic altceva decît o descriere banală a unei proprietăți înclinate de un delict venț violent. Singurii specialiști (din nou cu cîteva

excepții) care au încercat să se ocupe de ceea ce am discutat – adică nu doar de continuul orientalismului, ci și de relațiile, afilierea, tendințele sale politice, vizuale sau asupra lumii – au fost sinologi, indaniști și generalista mai tîrîni de cercetători ai Orientului Mijlociu, deschiși la influențe mai noi, ca și la argumentele politice aflate de critica orientalismului. Un exemplu este Benjamin Schwartz de la Harvard, care s-a folosit de ocazia discursurilor său din 1982 ca președinte al Asociației de Studii Asiatice nu numai pentru a-și exprima dezaprobară față de criticile ce mi-au fost adresate, ci și pentru a-mi saluta în mod intelectual argumentele.

Mulți dintre arabiștii și islamiiștii mai vîrsnici au reacționat cu înfrînare, la ei, înlocuindu-se analiza de sine: majoritatea au folosit cuvinte precum „adunător”, „dezonoare”, „calomnie”, de parca înșiși critica ar fi fost o încălcare nepermisă a domeniului lor academic sacrosanct. În cazul lui Lewis, apărarea ofensivă este un act de re-a-credință evidentă, deoarece el, mai mult decît majoritatea orientaliștilor, a fost un partizan politic pasionat împotriva cauzelor arabe (și altor cauze) în locuri precum Congresul Statelor Unite, revista „Commentary” etc. Răspunsul corect care ar trebui să i se dea ar include, astfel, o expunere a ceea ce, din punct de vedere politic și sociologic, reprezintă el atînci cînd pretinde că apără „onoarea” domeniului său, o apărare care, va fi suficient de evident, constituită o confectionare minuițoasă a unor jumătăți de adevăruri ideologice, destinate a induce în eroare cititorii nespecialiști.

Pe scurt, relația între orientalismul islamic sau arab și cultura europeană modernă poate fi studiată fără a cataloga, în același timp, fiecare orientalist ce arată vreo dată, fiecare madride orientalistă sau reprezentare a orientaliștilor, iară a-i considera apoi la grîmadă ca reprezentanți ai unui imperialism corupt și lipsit de valoare. Oricum, eu nu am făcut asta niciodată. Este retrograd să spui că orientalismul reprezintă o complicitate sau să sugerezi că „Occidentul” e rău: ambele se numără printre nebuliile pe care Lewis și unii dintre epigoni săi, publiciștii irakiani Kanan Makiya, au avut îndrăzneala să le atribuie. Pe de altă parte, e ipocrit să suprimî contextele culturale, politice, ideologice și instituționale în care oamenii scriu, gîndesc și vorbesc despre Orient, fie că sînt specialiști sau nu. Și, așa cum am spus mai înainte, este extrem de important să înțelegi că motivul pentru care orientalismului i se opun alții neoccidentali raționali este că discursul sau modern este perceput corect ca discurs al puterii, cu originea într-o epocă a colonialismului, ceea ce constituie subiectul unui excelent simpozion recent, *Colonialism și cul-*

ture². În acest tip de discurs, bazat mai ales pe presupunerea că islamul e monolitic și neschimbător și deci variabil de către „experți” pentru interese politice interne puternice, nici musulmanii, nici arabi, nici al popor inferior și dezumanizat nu se recunosc ca ființe umane sau pe observatorii lor ca simpli savanți. Mai mult ca orice, ei văd în cunoștințele orientalistului modern și în omologiele sale în materie de cunoștințe similare despre anetici și africani de băștină, o tendință cronica de a nega, de a suprima sau distorsiona contextul cultural al unor asemenea sisteme de gândire, pentru a întregi ficțiunea dezinteresului său științific.

II

Totuși, nu as vrea să sugerez că, oricât de obișnuite ar fi păreri precum cele ale lui Lewis, ele sînt singurele ce au apărut ori s-au consolidat în ultimul deceniu și jumătate. Cu toate acestea, e adevărat că, de la dezmembrarea Uniunii Sovietice, unii savanți și ziaristi din Statele Unite s-au grăbit să găsească într-un islam orientalizat un nou imperiu al răului. În consecință, alți, presa scrisă, cit și cea electronică a fost invadată de stereotipisme degradante care iau la gîmă islamul și terorismul, arabii și violenta, Orientul și tirania. Și a mai existat o revenire, în diverse părți ale Orientului Mijlociu și Indopacat, la religia nativă și la naționalismul primar, unul dintre aspecte dizgrațioase ale căreia o reprezentă *fanva* trănăie continuă contra lui Salmaan Rushdie. Dar asta nu e tot și ceea ce vreau să fac în restul eseului meu este să vorbesc despre noile tendințe din cercetare, critică și interpretare, care, deși acceptă premisele de bază ale cărții mele, o depășesc în diverse feluri, cred eu, ce ne îmbogățesc sentimentul complexității experienței istorice.

Nici una dintre aceste tendințe nu a apărut din neam, desigur, nici nu a dobîndit statut de cunoștință și practică în totalitate consacrate. Contextul material rămîne uluitor de agitat și încrețit în totalitate consecrate. Contextul ideologic, volatil, tensionat, schimbător și chiar singeros. Chiar dacă Uniunea Sovietică s-a dezmembrat, iar țările din Europa de Est și-au cucerit independența politică, modelele de putere și dominație rămîn neliniștitori de prezente. Global global – privit odată, în mod romantic și chiar emoțional, ca lumea a treia – este prins într-o plasă a datoritiilor, rupt în zeci de entități fragmentate sau incoerente, copleșit de problemele sărăciei, bolilor și subdezvoltării, care au crescut în ultimii zece sau cincisprezece

ani. Au dispărut mișcarea nealiniată și lidenți carismatici care s-au angajat în decolonizare și în cucerirea independenței. CA, reapărut un model ingrijorător de conflict etnic și de războaie locale, neliniștă la Sudul global, cum acesta cazai tragie al bosniacilor³; în locuri precum America Centrală, Orientul Mijlociu și Asia, Statele Unite rămîn încă puterea dominantă, cu o Europă neliniștă și încă neînfrînată în spațiile lor.

Au apărut, în moduri jozante de dramatice, explicații pentru scena mondială actuală și încercări de a o înțelege din punct de vedere cultural și politic. Am menționat deja fundamentalismul. Echivalente laice sînt o revenire la naționalism și teorii care accentuează distincția radicală – o distincție fals atribuită, cred eu – între diferitele culturi și civilizații. Recent, de exemplu, profesorul Samuel Huntington de la Universitatea Harvard a avansat propunerea deosebit de convingătoare că bipolarismul războiului rece a fost înlocuit de ceea ce el numește „conflicta civilizațiilor”, o teză bazată pe premisa că civilizația occidentală, cea confuciană și cea islamică, printru multe altele, au fost, mai degrabă, asemenia unor compartimente izolate etnice, ai căror adepți erau, la bază, încreștati mai ales să se lupte cu toți ceilalți⁴.

Acest lucru este absurd, într-unul și în altul din marile progrese din teoria culturală modernă, este înțelegerea, aproape universal acceptată, a faptului că toate culturile sînt hibride și eterogene și că, așa cum am afirmat în *Culture and Imperialism*, culturile și civilizațiile sînt atât de strîns legate între ele, și alți de interdependență înec, depășesc orice posibilă descriere, unitară sau doar schițată, a individualității lor. Cum se poate vorbi astăzi despre „civilizația occidentală” decît ca despre o ficțiune ideologică, în mare măsură, care implică un fel de superioritate deșăgă pentru un număr de valori și idei, dintre care nici una nu are o semnificație prea mare în alina istoriei cuceririlor, a imigrației, a căltătorilor și a amestecului de popoare, ce le-au asigurat nativilor occidentalele actuale lor identități mixte? Acest lucru este adevărat mai ales pentru Statele Unite, care pot fi descrise astăzi doar ca un palimpsest de rase și culturi diferite, avînd o problematică istoric comună a cuceririlor, a exterminărilor și, desigur, a marilor realizări culturale și politice. Acesta a fost unul dintre mesajele sugerate de *Orientalism*, că orice încercare de a introduce în mod forțat culturale și populare în genuri sau esențe separate și distincte pune în evidență nu doar reprezentările greșite și falsificările ce rezultă, ci și modul în care înțelegerea colaborează cu puterea pentru a produce lucruri precum „Orientul” sau „Occidentul”.

Nu că Huntington și, în urma lui, toți teoreticienii și susținătorii unei tradiții occidentale triumfătoare, ca Francis Fukuyama, nu ar fi păstrat o bună parte din autoritatea lor asupra conștiinței publice. Au păstrat-o, așa cum este evident în cazul simpozionului al lui Paul Johnson, odinioară un intelectual de stînga, acum un polemist social și politic retrograd. În numărul din 18 aprilie 1993 al „New York Times Magazine”, o publicatie deloc marginală, Johnson a publicat un eseu intitulat *Colonialism's back – and not a moment too soon*, a căruia idee principală a fost că „națiunile civilizate” trebuie să preia sarcina civilizatoare a țărilor din lumea a treia, „unde condițiile de bază ale vieții civilizate au dispărut”, și s-o facă prin intermediul unui sistem de tutele impuse. Modelul său este în mod explicit un model colonial din secolul al XIX-lea: el afirmă că, pentru ca europenii să facă un comerț profitabil, nu trebuie să împună ordinea politică.

Argumentația lui Johnson are numeroase ecouri subterane în activitatea oamenilor politici americani, în mass-media și, desigur, în înșiși politica externă a Statelor Unite, care rămâne intervenționistă în Orientul Mijlociu, în America Latină și în Europa de Est și declarată misionară oriunde în alta parte, mai ales în politica față de Rusia și fociile republici sovietice. Problema importantă, totuși, este că s-a produs un dezaord în mare măsură neanalizat, dar serios, în conștiința publică între vechile idei privind hegemonia occidentală (din care făcea parte sistemul orientalismului) și ideile mai noi ce au dobândit autoritate în rândurile comunităților inferioare și dezavantajate și ale unei largi pături de intelectuali, uni-versitari și artiști. Nu mai este absolut deloc cazul acum ca popoarele neînumerate – cele odinioară colonizate, cazute în sclavie, suprimate – să tacă sau să nu fie luate în seamă decât de bărbății mai vîrstnici din Europa sau America. S-a produs o revoluție în conștiința femeilor, a minorităților și a categoriilor marginale, alți de puterice, în ciută așteptă gîndirea dominantă din toată lumea. Deși aveam un oarecare sentiment al ei pe cînd lucram la *Orientalism* în anul 1970, este acum în mod alit de dramatic evidenta, în ciută așteptă oricui e preocupat serios de situația științifică și teoretică a culturii.

Por fi distinsă două curente largi: postcolonialismul și postmodernismul; utilizarea prefixului „post” sugerează nu alit sensul de trecere dincolo de, ciit, mai degrabă, așa cum spune Ella Shohat, într-un articol despre postcolonialism, „continuitățile și discontinuitățile”; dar accentul se pune pe noile moduri și forme ale vechilor practici coloniale, nu pe un „dincolo de”. Alti postcolonialismul, ciit și postmodernismul au apărut

ca teme imrudie ale angajării și examinarării în anul 1980 și, în multe cazuri, au pîrut a considera lucrări precum *Orientalism* ca antecedente. Ar fi imposibil să intrăm aici în imensele dezbatări terminologice din jurul ambelor cuvinte, unele discutînd la nesfîrșit dacă expresiile trebuie scrise cu inițialele despartitoare sau împreună. Problema este aici nu de a discuta cazuri izolate de excese sau de jargon ridicol, ci de a localiza acele curenți și eforturi care, din perspectiva unei cărți publicate în 1978, par acum, într-o oarecare măsură, să o implice în realitatea anului 1994.

O bună parte din lucrările cele mai interesante despre noua ordine politică și economică se ocupă de ceea ce, într-un articol recent, Harry Magdoff a descris ca „globalizare”, un sistem prin care o mltă elită înanțiată și-a extins puterea asupra întregului glob, ridicînd prețurile la mîrfuri și servicii, redistribuînd averia din sectorul cu venituri mici (de obicei din lumea neoccidentală) către cele cu venituri mari. Pe înșă această, așa cum au discutat în termeni severi Masao Miyoshi și Arif Dirlik, a apîrut o nouă ordine transnațională, în care statele nu mai au granite, munca și veniturile sînt supuse doar unor manageri globali, iar colonialismul a reapărut sub forma servilismului Sudului față de Nord. Alti Miyoshi, ciit și Dirlik continuă arătînd cum interesele uni-versitarilor occidentali față de subiecte ca multiculturalismul și „postcolonialismul” poate constitui, de fapt, o retragere culturală și intelectuală din noile realități ale puterii globale: „De ce avem nevoie”, spune Miyoshi, „este un examen politic și economic riguros, mai degrabă decît un gest de necesitate pedagogică”, exemplificat de „autoîngălătară liberală” din note domeni, cum ar fi studiile culturale și multiculturalismul (751).

Dar, chiar dacă luăm în serios asemenea prescripții (ceea ce și trebuie să facem), în experiența istorică există o bază solidă pentru apariția inter-resului din zilele noastre față de postmodernism și de prețurile sa imult diferită, postcolonialismul. În primul rînd, este o preferință eurocentrică mult mai mare la prima, unde predomină accentuare teoretică și estetică a localului și a contingentei, ca și lipsa de greutate aproape decorativă a istoriei, pasișei și, mai presus de orice, a consumerismului. Primele studii asupra postcolonialității au apărut într-un distiș gînditor ca Amwar Abdel Malek, Samir Amin, C. L. R. James; aproape toate s-au bazat pe analiza dominației și a controlului, făcînd din punctul de vedere fie al unei independențe politice eucrite, fie al unui proiect liberarism neîncheiat. Totuși, în timp ce postmodernismul într-una din cele mai celebre declarații programatice ale sale (apartînînd lui Jean-François Lyotard) subliniază dispariția marilor naratiun despre eliberare și iluminare, acti-

viata primii generatii de artisti și de savanți postcoloniali subliniază exact opusul: marile marșuri râm, chiar dacă implementarea și realizarea lor e acum în suspensie, amănă sau zădărnicește. Această diferență crucială între imperialele istorice și politice urgente ale postcolonialismului și detașarea relativă a postmodernismului duce la perspective și rezultate total diferite, deși există o corecție suprapunerii între ele (în tehnica „realismului magic”, de exemplu).

Cred că ar fi greșiți să se sugereze că, în multe dintre cele mai bune lucrări postcoloniale care au proliferat atât de dinamice de la începutul anilor 1980, nu s-a pus un mare accent pe local, regional și continental: s-a pus, dar mi se pare că se lega, în cel mai interesant mod, în perspectiva sa generală, de o serie universală de preocupări, reflecții, toate la eliberare, altitudin revizioniste față de istorie și cultură, o utilizare larg răspândită a modelelor și stilurilor teoretice recurente. Un motiv important a fost critica stătoare a eurocentrismului și a patriarhatului, în campurile americane și europene. În anii 1980, studenții și facultățile, în egală măsură, s-au străduit să largască domeniul academic al așa-numitelor programe universitare cu temă unică pentru a include scrieri ale femeilor, ale artiștilor și ghidurilor neeuropene, marginalizate. Acest lucru a fost însoțit de schimbări importante în abordarea studiilor zonale, adică multă vreme sub autoritatea orientalistilor clasici și a omologilor lor din alte domenii. Antropologia, știința politică, literatura, sociologia și mai ales istoria au resimțit efectele unei largi critici la sursele, ale întoarcerii teoriei și ale eliminării perspectivelor eurocentrice. Poate că activitatea revizionistă cea mai strălucită s-a deslășuită nu în cadrul studiilor asupra Orientului Mijlociu, ci în domeniul indianisticii, o dată cu apariția unui grup de savanți și cercetători remarcabili, conduși de Rajmaji Guba—Sahabram Studies. Obiectivul lor a fost nimic altceva decât o revoluție în istoriografie, jeliul imediat fiind de a salva scrierile istoriei indiene de sub dominația etnei naționaliste și de a restabili rolul important al săcărilor din orașe și al maselor rurale. Cred că ar fi greșiți să spunem că o asemenea activitate în special academică era ușor de cuprins și putea colabora cu neocolonialismul „transnațional”. Trebuie să integristăm și să recunoaștem realizările, avertizând, în același timp, în legătură cu pericolul ulterioară.

Ce a fost de un interes special pentru mine e extinderea preocupărilor postcoloniale față de problemele de geografie. La urma urmei, *Orientalism* reprezintă un studiu bazat pe regândirea a ceea ce s-a crezut timp de secole că este o prăpastie de necunoscut între Est și Vest. Scopul meu,

asa cum am afirmat anterior, a fost nu atât să risceze diferența însăși — pentru cine poate nega rolul constitutiv al diferențelor naționale, ca și culturale, în relațiile dintre ființele umane — cât să conteste ideea că diferența culturală ostilă, o serie reticată și incrementată de esențe opuse și o încălțată cunoaștere antagonistică construită pe baza acestor lucruri. Ce am dorit eu în *Orientalism* a fost un nou mod de a concepe separările și conflictele care au stălmăcit generațiile ostile, a războaielor și a controlului imperial și, într-adevăr, una dintre cele mai interesante realizări ale studiilor postcoloniale a fost o reinterpretare a lucrărilor culturale canonice, nu pentru a le diminua importanța sau a le denega, ci pentru a reanaliza unele dintre presupunerile lor, depășind autoritatea suficientă ce o are asupra lor o anumită varietate de dialectică binară de tip stabila-sclav. Acesta a fost, cu siguranță, efectul comparabil al unor romane izbitoare de pline de ingeniozitate, precum *Midnight's Children* de Rushdie, al povestirilor lui C. L. R. James, al poeziei lui Anne Carson și Derek Walcott, lucrări ale căror noi realizări formale îndrăznește constau, într-adevăr, într-o reînnoșare a expectanțelor istorice a colonialismului, revitalizează și transformă într-o nouă estetică a reformulării adesea transcendentă.

Se observă o dezvoltare similară în opera unui grup de distinși scriitori irlandezi, care în 1980 s-au organizat într-un colectiv numit *Field Day*. Prefața la o culegere de lucrări ale lor spune:

(acești scriitori) credeau că *Field Day* putea și trebuia să contribuie la soluționarea crizei actuale prin analize ale opoziției conștiente, ale miturilor și stereotipismelor ce au devenit atât un simbol, cât și o cauză a situației din prezent (între Irlanda și Nord). Prebogașii aranjamentelor constituționale și politice și recrudescența violenței, pe care ei erau destinați s-o reprimă sau s-o limiteze, a dus ca acestora să devină o necesitate mai urgentă în Nord decât în Republică... Compuneri adevărate, astfel, să inițieze o succesiune de publicări, începând cu o serie de pamflete (pe lângă o serie impresionantă de poezii de Seamus Heaney, de esuri de Seamus Deane, de piese de teatru de Brian Friel și Tom Paulin) unde natura problemei irlandeze putea fi analizată și, în consecință, l se putea face față cu mai mult succes decât până acum.

Ideea de a regîndi și de a reformula experiențele istorice, care se buzoa odă la separarea geografică a popoarelor și a culturilor, se află în centrul unei întregi avangarde de lucrări științifice și critice. Poate fi

găsită, pentru a menționa doar trei titluri, în *Beyond Arabs and Jews: Remaking Levantine Culture* de Amiel Alcalay, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* de Paul Gilroy și *Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670-1834* de Moira Ferguson¹¹. În aceste lucrări, identități considerate odăi ca fiind exclusiv ale unui popor, ale unui sex, ale unei rase sau ale unei clase sînt reexaminat, demonstrându-se că îi împlică și pe alții. Reprezentativ vreme îndelungată ca teren de luptă între arabi și evrei, Levantul apare în cartea lui Alcalay ca o cultură mediteraneană, comună ambelor popoare; după părerea lui Gilroy, un proces similar modifică, ba chiar dublează, percepția noastră legată de Oceanul Atlantic, considerat anterior ca fiind, în principal, un pasaj european. Și, reexamind relația antagonică între proprietari englezi de sclavi și sclavi africani, Ferguson lasă să apară un model mai complex ce desparte femeia albă de bărbatul alb, avînd ca rezultat noi tulburări în Africa.

Aș putea continua cu altele și alte exemple. Voi încheia scurt, spunînd că, deși animozitățile și nedreptățile de la care a pornit interesul meu față de orientalism ca fenomen cultural și politic există încă, acum cel puțin se acceptă în general că acestea reprezintă nu o ordine eternă, ci o experiență istorică, al cărei sfîșit, sau măcar atenuare, poate fi aproape. Privind în urmă, de la distanța ce ne-o permit cincispezece ani plini de evenimente și existența unui nou și masiv demers interpretativ și științific de a reduce efectele călăuzelor imperialiste aplicate gîndirii și relațiilor umane, *Orientalism* a avut cel puțin meritul de a se înscrie declarînd în lupta care continuă desigur în „Vest” și în „Est” împreună.

E. W. S.

New York
marție 1994

NOTE

Introducere

1. Thierry Degardin, *Le Mariage du Lézard*, Paris, Plon, 1976, p. 14.
2. K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Londra, George Allen & Unwin, 1959.
3. Denis Iley, *Europe: The Emergence of an Idea*, ed. a 2-a, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1960.
4. Steven Madsen, *19th-Century Victorians: A Study of Sexuality and Personality in Victorian Britain*, Londra, Duckworth, 1976.
5. Vezi lucrarea mea *Criticism Between Culture and System*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, în curs de apariție.
6. Mai ales în lucrarea sa *American Power and the New Handmaids: Historical and Political Essays*, New York, Pantheon Books, 1969 și *Four Reasons of State*, New York, Pantheon Books, 1973.
7. Vezi *Complicity in the Slave Trade: A Lyric Poem in the Era of High Capitalism*, trad. Harry Zohn, Londra, New Left Books, 1973, p. 71.
8. Harry Bracken, *Essence, Accident and Race*, în „Hermeneia”, 116, iarna 1973, pp. 81-96.
9. Inter-unu intervju publicat în „Diectrics”, 6, nr. 3, toamna 1976, p. 38.
10. Raymond Williams, *The Long Revolution*, Londra, Chatto & Windus, 1961, pp. 66-67.
11. În lucrarea mea *Beginnings: Invention and Method*, New York, Basic Books, 1975.
12. pp. 65-67 (în rom. Louis Althusser, *Criminal pe Mars*, trad. Adriana și Pavel Apostol, Maria Alexe, București, Editura Politică, 1970, p. 43).
13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950; Johann W. Fock, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955; Dorothee Metzlitz, *The Master of Study in Medieval England*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1977.
14. E. S. Shalter, „Khalil Kham, and the Fall of the Mythological School in the History of the Middle East”, în *Journal of American Studies*, 17, 1983, Cambridge University Press, 1975.
15. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life*, 1872, ed. reimp., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956, p. 164 (în rom. George Eliot, *Middlemarch*, trad. Eugen

- B. Marin, București, Editura Minerva, 1977, vol. 1, p. 298-299).
- 16 Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trad. și ed. Quintin Hoare și Geoffrey Nowell Smith, New York, International Publishers, 1971, p. 324. Pasajul este înscris în bibliotecă la lui Hare și Smith, se poate găsi în gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana, Milano, Garzanti, 1975, vol. 2, p. 1363.
- 17 Raymond Williams, *Culture and Society, 1780-1950*, Londra, Chatto & Windus, 1958, p. 376.

Capitolul I. Domeniul orientalismului

- 1 Cîntăc acestia și cele precedente din discursul lui Arthur James Balfour în fața Camerei Comunilor au fost publicate în: Great Britain, *Parliamentary Debates* (Commons), ser. 5, 17, 1910, pp. 1140-1146. Vezi și A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Phases: A Study in British Foreign Policy*, Londra, Macmillan & Co., 1959, pp. 357-360. Deși în acest discurs Balfour a vorbit și despre o posibilă independență pentru India, dezbaterile au fost în general de natură imperială. Pentru discursul lui Balfour în fața Parlamentului Britanic, vezi: *British Imperial Policy in Egypt*, teză de doctorat nepublicată, Stanford University, 1971.
- 2 Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874-1932*, Londra, Macmillan & Co., 1968, p. 286. Vezi și p. 292. În 1926, Balfour vorbea: „Mă ținusem - despre Egipt ca despre o „jumătate independentă”.
- 3 Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1906-1913*, 1913, ed. reimp., Freeport, N. Y., Books for Libraries Press, 1969, pp. 40, 53, 12-14.
- 4 Ibid., p. 171.
- 5 E. Said, *The Influence of Lord Cromer's Indian Experiences on British Policy in Egypt, 1883-1907*, în *Middle Eastern Affairs, Number Four*, St. Anthony's Papers, Number 17, ed. Albert Hourani, Londra, Oxford University Press, 1965, pp. 109-139.
- 6 Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 146-167. Pentru o concepție britanică asupra politicii Marii Britanii în Egipt, care e total opusă celei a lui Cromer, vezi Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events, from the Arrival of Lord Cromer, 1922*, Essai o dezbateri importante pe tema opozitiei egipțiene față de guvernul britanic, Londra, Duckworth, 1982-1922, Londra, E. J. Brill, 1971.
- 7 Cromer, *Modern Egypt*, vol. 2, p. 164.
- 8 Cîntăc în John Marlowe, *Cromer in Egypt*, Londra, Elek Books, 1970, p. 271.
- 9 Harry Magdoff, „Colonialism (1875-1970)”, *Encyclopedia Britannica*, ed. a 15-a, 1974, pp. 893-894. Vezi și D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, New York, Doubleday Press, 1967, p. 178.
- 10 Cîntăc în Aidit Lutfi al-Sayid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, p. 3.
- 11 Ibid., p. 3. Pentru o altă perspectivă asupra problemei „Anglo-Egyptian Relations”, vezi: *Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference*, Londra, Cambridge University Press, 1975, p. 17.
- 12 V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Men, Yellow Men, and White Men in an Age of Empire*, Boston, Little, Brown & Co., 1969, p. 55.
- 13 Edgar Quinet, *Le Génie des religions, in Œuvres complètes*, Paris, Pagnerre, 1857, pp. 55-74.
- 14 Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.
- 15 Vezi Ionuț Răducanu, *The Mythology of Imperialism*, New York, Random House, 1971, p. 40.
- 16 Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy*, New York, W. W. Norton & Co., 1974, pp. 48-49.

- 17 Harold W. Giddens, *The Arab World*, în „American Journal of Psychiatry”, 128, nr. 8, februarie 1972, pp. 984-998.
- 18 R. W. Southern, *The Making of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1962, p. 72. Vezi și Francis Dornick, *The Ecclesiastical Councils of the Middle Ages*, New York, Athlone Press, 1961, pp. 65-66. „Vezi un interes special este canoană al neoprezentei, care stabilește că, la principalele unități universitare, trebuie înținute caedre de etnică, grecă, arabă și caldeeană. Sugerează în apărare lui Raymond Lull, care a susținut că studierea arabei este cel mai bun mijloc pentru convertirea arabilor. După canoană a fârmă aproape fără efect, pentru că existau puțini profesori de limbă orienală, acceptarea sa indică răspunderea ideii înmănușare în Occident. Gigante X sperase deia convertirea musulmanilor, în călăgăria înmănușare plătusească deapane în Asia, în zădu la musulmani.” Vezi și Johnson W. Fick, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955.
- 19 Raymond Schwab, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950. Vezi și V.-V. Barthold, *Le Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trad. B. Nikitine, Paris, Payot, 1947, și paginile relevante din Theodor Bernier, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalistik Philologie in Deutschland*, München, Göttingen, 1869. Pentru o vizuină opusă, întrucât, vezi James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship*, Leiden, E. J. Brill, 1970, p. 1, p. 380.
- 20 Victor Hugo, *Œuvres complètes*, ed. de Jean Albou, Paris, Gallimard, 1964, vol. 1, p. 380.
- 21 Jules Verne, *Le Tour du monde en quatre-vingt jours*, Paris, Librairie de la Société d'édition de Paris de 1840 à 1867, 2 vol., Paris, Reimond, 1879-1880.
- 22 Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIX^e au XIX^e siècle*, 2 vol., Paris, Adrien Maisonneuve, 1868-1870.
- 23 Vezi René Gendun, *L'Orient et la pensée romantique allemande*, Paris, Didier, 1963, p. 112.
- 24 Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.
- 25 University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies*, Londra, Her Majesty's Stationery Office, 1967.
- 26 H. A. Kiernan, *Arabs Studies reconsidered*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1964.
- 27 Vezi Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1967, cap. 1-7 (în rom. Claude Lévi-Strauss, *Gândirea sălbatică*, *Tratament al*, trad. I. Pecher, București, Editura Științifică, 1970, cap. 1-7).
- 28 Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trad. Maria Jolas, New York, Orion Press, 1964.
- 29 Southern, *Western Jews of Islam*, p. 14.
- 30 Aschmann, *The Persians*, trad. Anthony J. Pedrick, Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1970, pp. 173-174.
- 31 Ibid., p. 173-174.
- 32 Ibid., p. 173-174.
- 33 Ibid., p. 173-174.
- 34 Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Boston, Little, Brown & Co., 1855, vol. 6, p. 359 (în rom. Edward Gibbon, *Istoria declinului și a prăbușirii Imperiului Roman*, antologie, traducere și prefață de Dan Hărușescu, București, Editura Minerva, 1976 - traducere selectivă a cărții omice, din părțile, anulate).

- fragmente referitoare la Mamelucii și Islam).
35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe*, Londra, Longmans, Green & Co., 1975, p. 56.
 36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance*, New York, Oxford University Press, 1973, p. 103.
 37. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Edinburgh, University Press, 1960, p. 33. Vezi și James Kritzeck, *Peter the Hermit and Islam*, Princeton, Princeton University Press, 1964.
 38. Daniel, *op. cit.*, p. 252.
 39. Daniel, *op. cit.*, p. 252.
 40. Vezi, de exemplu, William Wistar Comfort, *The Literary Role of the Saracens in the French Epic*, în „PMLA”, 55, 1940, pp. 628-659.
 41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91-92, 108-109.
 42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96 și passim.
 43. Ibid., p. 84.
 44. Vezi, de exemplu, Black Macdonald, *Inner Islam?*, în „Muslim World”, 33, ianuarie 1933, p. 2.
 45. P. M. Holt, *The History of the Moslems in the West Indies*, în „Journal of the Royal Asiatic Society”, 1942, p. 59-197.
 46. Antoine Galland, „Discurs” introductiv în *Bibliothèque d'Herbelot*, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient*, Haga, Neaulme & van Daelen, 1777, vol. 1, p. vii. Ceea ce subliniază Galland este că d'Herbelot a prezentat cunoștințele reale, nu legendele sau miturile cuceritor legiate de „amănute Estului”. Vezi R. Winkler, *Monks of the Silence: A Study of the History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. xvi.
 47. Southern și Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. xvi.
 48. Southern și Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. xvi.
 49. Southern și Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. xvi.
 50. Vezi și Montgomery Watt, *Mohammed in the Eyes of the West*, în „Boston University Journal”, 22, nr. 3, toamnă 1974, pp. 61-69.
 51. Isaiah Berlin, *Mohammed and Charlemagne*, trad. Bernard Malin, New York, W. W. Norton & Co., 1939, pp. 234, 283.
 52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trad. Bernard Malin, New York, W. W. Norton & Co., 1939, pp. 234, 283.
 53. Citat de Henri Baudet în *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Paradise*, 1965, p. xiii.
 54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6, p. 289.
 55. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire*, vol. 6, p. 289.
 56. Vezi Fieldhouse, *Colonial Empires*, pp. 138-161.
 57. Schwab, *La Renaissance orientale*, p. 30.
 58. A. J. Meyers, *Oriental Exotics: Portraits of Screen Scholars*, New York, Macmillan, 1969, p. 180-181.
 59. Raymond Schick, *The d'Arnoy-Lafonten suite des liasses civiles et religieuses des Peres par Augustin-Dapont*, Paris, Ernest Leroux, 1924, pp. 10, 96, 4, 6.
 60. A. J. Meyers, *Oriental Exotics*, pp. 62-66.
 61. Friedrich Eickland 1823-1923, *Century Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. viii.
 62. Queneau, *Le monde des religions*, p. 47.
 63. Queneau, *Le monde des religions*, p. 47.
 64. Lévral, 1973, p. 9.
 65. Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie*, Paris, Bonnaire, 1821, vol. 2, p. 241 și pasajul d'Égypte et de Syrie, 1798-1799: *Mémoires pour servir à l'histoire de l'Égypte*, Paris, Cornou, 1843, vol. 1, p. 211.
 66. Thury, *Bonaparte en Égypte*, p. 126. Vezi și Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Renaissance of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, pp. 12-20.
 67. Abu-Lughod, *Arab Renaissance of Europe*, p. 22.
 68. Citat din Arthur Hays, *The Spanish Conquest of America*, Londra, 1990, p. 196, deși în textul original este vorba de „The Spanish Conquest of America” în *The Spanish Conquest, in First Images of America: The Impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chappell, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 373.
 69. Thury, *Bonaparte en Égypte*, p. 200. Napoleon nu a fost pur și simplu egipt. Se poate spune de asemenea că discursul cu Gouche despre Mahomet al lui Volney și apoi istoricul Vezi Christian Cherif, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français antiques*, Paris, A. Pedone, 1914, p. 449 și passim.
 70. Thury, *op. cit.*, p. 449 și passim.
 71. Thury, *op. cit.*, p. 449 și passim.
 72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples*, Paris, Paul Geuthner, 1934, p. v.
 73. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de son Excellence Monsieur le Vice-Roi d'Égypte*, Paris, Imprimerie impériale, 1809-1828.
 74. Ibid., p. iii.
 75. Ibid., p. xii.
 76. Ibid., p. xii.
 77. Etienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons de l'Égypte*, vol. 14 din *Description de l'Égypte*, p. 2.
 78. M. de Chabrol, *Essai sur les mœurs des peuples modernes de l'Égypte*, vol. 14 din *Description de l'Égypte*, p. 376.
 79. Este evident că în descrierile lui Geoffroy Saint-Hilaire și în descrierile lui de Chabrol sunt prezente toate trăsăturile care au fost folosite în descrierile lui de Chabrol și în descrierile lui de Geoffroy Saint-Hilaire.
 80. Citat de John Marlowe, *The Making of the Suez Canal*, Londra, Cresset Press, 1964, p. 31.
 81. Citat în John Pudney, *Suez: De Lessings Canal*, New York, Frederick A. Praeger, 1969, pp. 141-142.
 82. Marlowe, *Making of the Suez Canal*, p. 62.
 83. Frederic de Lessing, *Le Canal de Suez*, Paris, Plon, 1881, vol. 5, p. 310. Pentru o bună descriere a lui de Lessing și a lui Cecil Rhodes ca mistici, vezi Baudet, *Paradise on Earth*, p. 68.
 84. Citat în Charles Beatty, *De Lessings of Suez: The Man and His Times*, New York, Harper & Brothers, 1956, p. 220.
 85. De Lessing, *Letters, journal et documents*, vol. 5, p. 17.
 86. Ibid., pp. 324-333.
 87. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1973, p. 12.
 88. Vezi Abdel Malik, *Orientalism in Crisis*, în „Dagbladet”, 44, iunie 1963, pp. 107-108.
 89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808, pp. 44-49.
 90. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde*, Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808, pp. 44-49.

90. Ernest Renan, *Mythologie*, Ferdinand Schönbach, 1971, p. 275.
91. Leon Poliakov, *The Arab Myth: A History of Racism and Nationalist Ideas in Europe*, trad. Edmund Howard, New York, Basic Books, 1974.
92. Vezi Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843-1914: Church and Politics in the Near East*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
93. A. L. Thaw, *British Interests in Palestine, 1860-1901*, Londra, Oxford University Press, 1961, p. 5.
94. Gerard de Nerval, *Ouvertures*, ed. Albert Beguin și Jean Richelet, Paris, Gallimard, 1960, vol. 1, p. 393.
95. *History of the Arab peoples*, vol. 1, p. 580.
96. Sir Walter Scott, *The Tatarian, 1835*, ed. resp. Londra, J. M. Dent, 1914, pp. 38-39 (în rom. Walter Scott, *Tătărușii*, trad. Al. Stănescu-Medelen și Al. Iacobescu, București, Editura Societății, 1993, p. 32).
97. Vezi Albert Hourani, *Sir Hamilton Gibb, 1885-1971*, în *Proceedings of the British Academy*, 58, 1972, p. 495.
98. Clart de B. R. Jernan, *The Young Durrell*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1960, p. 126. Vezi și Robert Blake, Durrell, Londra, Eyre & Spottiswoode, 1969, pp. 2-3.
99. *Flaubert in Egypt: A Study in the Novel*, trad. și ed. Francis Steegmüller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, pp. 44-45. Vezi Gustave Flaubert, *Correspondence*, ed. Jean Brunaut, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 542.
100. Aceasta este argumentul prezentat de Carl H. Becker, *Das Ende der Antike im Orient und Okzident*, Leipzig, Quelle & Meyer, 1931.
101. Vezi Louis Massigson, *La Passion d'al-Hayyân-Idris-Mansour al-Hadidi*, Paris, Paul Geuthner, 1922.
102. *Arabism and Islamism in Criticism*, p. 112.
103. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, p. 7.
104. Gibb, *Area Studies Reconsidered*, pp. 12, 13.
105. Bernard Lewis, *The Return of Islam*, în "Commentary", ianuarie 1976, pp. 39-49.
106. Vezi Daniel Lerner și Harold Lasswell, ed., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1951.
107. Norbert Berger, *The Arab Mind Today*, Garden City, N. Y., Doubleday & Co., 1962.
108. Exista o incertitudine în rusa și o critică a unor aserțiuni atribuite în Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1973.
109. Ibrahim Abu-Lughod, *Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics*, în "Review of Politics", 28, nr. 4, octombrie 1966, p. 475.

Capitolul 2. Structuri și restructurări orientale

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pecuchet*, vol. 3 din *Ouvrages*, ed. A. Thibaudet și R. Dumoulin, Paris, Gallimard, 1952, p. 985 (în rom. Gustave Flaubert, *Ouvre*, vol. 3, București, trad. Irina Mavrodin, București, Editura Univers, 1964, p. 261).
2. Exista o descriere clarificatoare a acestor vizitatori și uropi în Donald G. Chilton, *Secular Religion in France, 1815-1870*, Londra, Oxford University Press, 1963.
3. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York, W. W. Norton & Co., 1971, p. 66.
4. Pentru materiale clarificatoare, vezi John P. Nash, *The Connection of Oriental Studies with Christianity and Occidental Culture*, în *Journal of the American Academy of Religion*, 1910, pp. 33-39; de asemenea John F. Lacey, *Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon*, în "French Historical Studies", 6, nr. 1, primăvara 1969, pp. 78-

- 92 și 93. L. Leportier, *L'Orient Port des Indes*, Paris, Editions France-Empire, 1970.
94. Exista multe tipuri de orientism în Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIII^e et XIX^e siècles*, 2 vol., Paris, Imprimerie nationale, 1902 și în Margaret M. Hudson, *Early anthropology in the Streets and Secretarial Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1964, ca și în Norman Daniel, *Islam, Europe and Empire*, Edinburgh, University Press, 1966. Doua surse sunt indispensabile: soti Albert Hourani, *Islam and the Philosophers of History*, în "Middle Eastern Studies", 3, nr. 3, aprilie 1967, pp. 206-268 și Maxime Rodinson, *The Western Image and Western Studies of Islam*, în 1974, *Legea*, p. 43.
95. P. M. Holt, *The Islamization of Arab History by Pre-Islamic Order and in the History of the Middle East*, ed. Bernard Lewis și P. M. Holt, Londra, Oxford University Press, 1962, p. 302. Vezi și Holt, *The Study of Modern Arab History*, Londra, School of Oriental and African Studies, 1965.
96. Conceptia lui Herder ca populist si pluralist este asigurat de Isiah Berlin, *Two and Herder*, în *Two Studies in the History of Ideas*, New York, Viking Press, 1976.
97. Pentru o dezbateri ca privire la asemenea motive și reprezentări, vezi Jean Sabotaski, *The Invention of Liberty, 1700-1789*, trad. Bernard C. Smith, Geneva, Slatk, 1964.
98. Exista un număr mare de lucrări de tip "Legea" în *The English in the Eighteenth Century*, 1908, ed. resp. New York, Oxford University Press, 1967. Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century*, *Anglistische Forschungen*, nr. 46, Heidelberg, 1915. Byron Porter Smith, *Islam in English Literature*, Detroit, American Press, 1939. Vezi și Jean-Luc Doussan, *L'Orient romain au XVIII^e siècle*, în "Revue des Sciences Humaines", 146, aprilie-iunie 1972, pp. 255-282.
99. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, New York, Pantheon Books, 1970, pp. 138, 144 (în rom. Michel Foucault, *Ordinea lucrurilor*, București, Editura Univers, 1996, pp. 182, 189). Vezi și Foucault, Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trad. Betty E. Spillman, New York, Pantheon Books, 1973, p. 50 și passim și Georges Canguilhem, *La Connaissance de la Vie*, Paris, Gustave-Joseph Vrin, 1969, pp. 44-63.
100. Vezi John G. Burke, *The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology*, în *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley și Maximilian E. Novak, Pittsburgh, Pa., University of Pittsburgh Press, 1972, pp. 262-268. Vezi și Jean Bodin, *La République*, Paris, Les Éditions de la Sorbonne, 1962, pp. 225-226.
101. Henri Dobrința, *Silvești de Secu: Sesi Contemporani și trei discipoli*, Paris, Paul Geuthner, 1938, p. 111.
102. Pentru aceasta și pentru alte detalii, vezi ibid., pp. e-xxviii.
103. Duc de Broglie, *Éloge de Silvestre de Secu*, în Soc., *Mélanges de littérature orientale*, Paris, E. De Boccard, 1833, p. xii.
104. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'état de l'érudition française, ou rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1749*, Paris, Imprimerie nationale, 1810, pp. 23, 25, 33.
105. *Le monde de l'orient*, Paris, Desclée de Molay, 1973, pp. 193-194 (în rom. Michel Foucault, *A supraviețuire și a pedetăi*, Naghera, București, trad. și note Bogdan Chiu, București, Editura Humanitas, 1987, pp. 284-289).
106. Broglie, *Éloge de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111-112.
107. Sacy, *Mélanges de littérature arabe*, ou Extraits de divers auteurs arabes, Paris, Silvestre de Sacy, *Christianeisme arabe*, ou Extraits de divers auteurs arabes, Paris, en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, si l'usage des

trebuie menționat lucrarea lui Kasseride, în care, după ce nu ocupă de specie lui Reman, constă un complement important la Rasm and Sloan și Jacques Barzun, în *The Romance of Science*, New York, Harcourt, Brace & Co., 1937.

46. Pentru o istorie a biologiei și importanței sale pentru cultura de la jumătatea secolului al XIX-lea, vezi Foucault, *La Biologie humaine*, care se profilează în la Planchet, *La Tentation de Saint Antoine*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 7-33. Și stă înălțarea profesorului Eugenio Douma pentru că m-a așezat asupra acestui problemă: vezi articolul său *À Mer Labrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction*, în *Modern Language Notes*, 89, nr. 6, decembrie 1974, pp. 885-910.

47. Keston, în *Modern Language Notes*, pp. 145-146.

48. Reman, *Histoire générale*, pp. 148 și passim.

49. Reman, *Histoire générale*, pp. 14.

50. Ibid., p. 527. Așezat idee își are originea în distincția făcută de Friedrich Schlegel între limbile organice și cele aglutinate, un exemplu al celui de al doilea tip fiind limba semitică. Humboldt face aceeași distincție, la fel ca și majoritatea cercetătorilor închinată lui Reman.

51. Ibid., pp. 531-532.

52. Ibid., p. 515 și passim.

53. Vezi Jean Seznec, *Nouvelles études sur „La Tentation de Saint Antoine”*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1949.

54. Vezi E. S. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monuments humains*, Paris, publicată de autor, 1822. Titlul complet al lucrării lui Histoire Geoffroy Saint-Hilaire este: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou trait de tératologie*, 3 vol., Paris, J.-B. Baillière, 1833-1836.

55. *Essays in the History of Ideas*, New York, Meridian Books, 1959, pp. 3-34 și 143 și Jacob, *The Logic of Life*, New York, Basic Books, 1974, pp. 174-183.

56. Pentru o discuție interesantă privind locul celui din Saint-Hilaire în dezvoltarea științelor naturale.

57. E. S. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. xxi-xliii.

58. Reman, *Histoire générale*, pp. 156.

59. Reman, *Œuvres complètes*, vol. 1, pp. 621-622 și passim; Vezi H. W. Wadman, *Ernst Renan: A Critical Biography*, Londra, Athlone Press, 1964, p. 66 și passim, pentru o descriere aflată la vârstă domestică a lui Renan, „des nu se numit cu lumea sa marelui”; paralel între biografia lui Renan și cea ce am numit eu lumea sa marelui, pentru că în Wadman din această carte sînt cu un adevărat sugestiv, cel puțin pentru mine.

60. Reman, *Œuvres complètes*, vol. 8, pp. 1228, 1232.

61. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trad. William H. Woglom și Charles W. Hendel, New Haven, Conn., Yale University Press, 1950, p. 307; *Journal de M. de Larosière* (23 april 1885), în *Œuvres complètes*, vol. 1, p. 812. Totuși, valoroasă față de cea din 1885, în care contemporan a fost cel mai bine prezentat cu referire la Renan de către Saint-Benoit în articolul sale din iunie 1862. Vezi și Donald G. Charlton, *Positive Thought in France During the Second Empire*, Oxford, Clarendon Press, 1939 și *Secular Religions in France*, și Richard M. Chadbourn, *Renan and Saint-*

62. Reman, *Œuvres complètes*, vol. 8, p. 156.

63. În scrisorile sale din 26 iunie 1886 către Gobineau, în *Œuvres complètes*, vol. 10, pp. 203-204. Ideile lui Gobineau au fost experimentate în *Essai sur l'Inégalité des races humaines*, 1853-1855.

64. Chial de Alphonse Houarun în excelentul său articol *Islam and the Philosophers of History*, p. 222.

65. Causus de Percussal, *Essai sur l'Histoire des Arabes avant l'Islamisme pendant l'époque de l'islamisme*, în *Journal de la rédaction de toutes les tribus arabes* (la loi de l'islamisme), 1847-1848, ed. reimp., Graz, Austria, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967, vol. 3, pp. 332-339.

66. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, 1841, ed. reimp., New York, Longmans, Green & Co., 1906, p. 63 (în rom. Thomas Carlyle, *Cultul eroilor*, trad. Mihail Avdeanu, Iași, Institutul European, 1998, p. 81).

67. Experiențele tratate de Macaulay în India sînt descrise de G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay*, New York, Harper & Brothers, 1875, vol. 1, pp. 34-35. Textul complet al lucrării lui Macaulay sînt puse în *găst* în Philip Barbour, *Macaulay: The Man and the Works*, New York, Oxford University Press, 1961, pp. 178-191. Între conceptorii lui Macaulay pentru orientalismul britanic sînt desinate în A. J. Atherton, *British Orientalists*, Londra, William Collins, 1943.

68. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, vol. 1, în *The Historical Sketches*, 1853, ed. reimp., Londra, Longmans, Green & Co., 1920.

69. Vezi Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éternels*, Paris, Jules Tallandier, 1858.

70. Karl Marx, *Survivors from Exile*, ed. David Fernbach, Londra, Pelican Books, 1973, pp. 306-307.

71. Ibid., p. 307.

72. Ibid., p. William Lane, *Profile autograph in an account of the Monks and Caravans of the Modern Egyptians*, 1836, ed. reimp., Londra, J. M. Dent, 1936, pp. xx, xxi.

73. Ibid., p. 160-161. Biografia standard a lui Lane, publicată în 1871, a fost scrisă de stăruitorului său, Stanley Lane-Poole. Există o prezentare simpatetică a lui Lane făcută de A. J. Atherton în *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars*, New York, Macmillan Co., 1960, pp. 87-121.

74. Frederick Leven Parfitt, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1923-23, Londra, Royal Asiatic Society, 1923, p. x.

75. *Leven Parfitt, L'ère de la conférence*, 1822-1922, Paris, Paul Guethner, 1922, pp. 5-6.

76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westfälischer Diwan*, 1819, ed. reimp., München, Wilhelm Goldmann, 1958, pp. 8-9, 13 (în rom. Goethe, *Opere*, vol. 1, *Poezia Diwanul occidental-oriental, Hegura*, trad. N. Angelescu-Alexa, Iași, Editura Dacia, 1964, București, Editura Univers, 1984, pp. 204, 205). Numele lui Saks este înlocuit cu venetian în aparatul critic al lui Goethe la Diwan.

77. Victor Hugo, *Les Orientales*, în *Œuvres posthumes*, ed. Pierre Albouy, Paris, Gallimard, 1958, pp. 418 și 419.

78. Raimund, *Levent de Chateaubriand, Œuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Ragard, Paris, Gallimard, 1969, vol. 2, p. 702.

79. Vezi Henri Bodéaux, *Voyageurs d'Orient: Des pèlerins aux arabistes de Palmire, de Hama, de Bagdad, de Damas, de Médine et de Jérusalem*, Paris, Librairie de la Sorbonne, 1926. Am considerat util ideile selectate pe lângă și pe lângă alături de Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1974, pp. 166-230.

80. Hassan al-Nouy, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barres*, Paris, Micael, 1958, pp. 41-48, 271, 272.
81. Foucault, *La Tentation de Saint Antoine*, vol. 2, pp. 702 și nota, 1684, 769-770, 769, 701, 808, 908.
82. Ibid., pp. 11, 979, 990, 1052.
83. Ibid., p. 1031.
84. Ibid., p. 999.
85. Ibid., p. 1126-1127, 1049.
86. Ibid., p. 1148, 1214.
87. Ibid., p. 1137.
88. Ibid., p. 1148, 1214.
89. Alphonse de Lamartine, *Journeys in Orient*, 1835, ed. reimp., Paris, Hachette, 1887, vol. 1, pp. 10, 48-49, 179, 178, 148, 189, 118, 245-246, 251.
90. Ibid., vol. 1, p. 563, vol. 2, pp. 74-75, vol. 1, p. 475.
91. Ibid., vol. 2, pp. 526-527, 533. Două lucrări importante ale unor autori francezi despre Orient sînt Jean-Marie Caumont, *Journeys et événements français en Égypte*, 2 vol., Cairo, Institut français d'archéologie orientale, 1932 și Moeniss Taher-Husseini, *Le Romanisme français et l'Islam*, Beirut, Dar-el-Masreq, 1962.
93. Gérard de Nerval, *Les Filles du feu*, în rom., ed. Albert Béguin și Jean Richez, Paris, Gallimard, 1960, vol. 1, pp. 297-298 (în rom., ed. Gérard de Nerval, *Fițele Focului*, trad. Gălin Naum, București, Editura Univers, 1974, p. 180).
94. Mario Praz, *The Romantic Agony*, trad. Angus Davidson, Cleveland, Ohio, World Publishing Co., 1967.
95. Jean-Pierre Berret, *Contes Orientaux de Flaubert*, Paris, Denoel, 1973, p. 79.
96. Treceresea sînt lucrări în consistență de Brunau în ibid.
97. Nerval, *Journeys in Orient*, în *Oriens*, vol. 2, pp. 68, 194, 96, 342 (în rom., Gérard de Nerval, *Calatorie în Orient*, trad. Micaela Silvescu, Editura Univers, 1977, pp. 73, 193, 199, 100, 347-348).
98. Ibid., p. 181 (în rom., Nerval, *Calatorie în Orient*, p. 180).
99. Michel Butor, *Travel and Writing*, trad. John Powers și K. Lisker, în „Mosaic”, 8, nr. 1, toamna 1974, p. 13.
100. Nerval, *Journeys in Orient*, p. 628 (în rom., Nerval, *Calatorie în Orient*, p. 629).
101. Ibid., pp. 629, 713.
102. *Flaubert in Egypt: A Scintillating on Tour*, trad. și ed. Francis Steegmüller, Boston, Little, Brown & Co., 1973, p. 200. Am mai consultat următoarele texte, în care se absoarbe întreg materialul „oriental” al lui Flaubert: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert*, Paris, Club de l'Honnête homme, 1973, vol. 10, 11; în *Les Lettres d'Égypte*, de Gustave Flaubert, ed. A. Youssief Naaman, Paris, Nizet, 1965; Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Brunau, Paris, Gallimard, 1973, vol. 1, p. 518 ș. u.
103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists*, New York, Oxford University Press, 1963, p. 285.
104. *Flaubert in Egypt*, pp. 173, 75 (în rom., Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 4, 1985, p. 80).
105. Levin, *Gates of Horn*, p. 271.
106. Flaubert, *Catalogue des opinions choc*, în *Oeuvres*, vol. 2, p. 1019 (în rom., Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 3, *Dictionnaire de idées reçues de-a gata*, trad. Irina Mărvulescu, București, Editura Univers, 1984, p. 502).
107. Ibid., pp. 220, 130.
108. Ibid., pp. 220, 130.
109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 85 (în rom., Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 2, *Înfrîngerea stîlpului Anton*, trad. Mihai Murgu, București, Editura Univers, 1982, p. 471).
110. Vezî Flaubert, *Salammô*, în *Oeuvres*, vol. 1, p. 809 ș. u. (în rom., Gustave Flaubert, *Opere*, vol. 1, *Salammô*, trad. Al. Hodos, București, Editura Univers, 1979, p. 432 ș. u.) Vezî și Maurice Z. Shroder, *On Reading Salammô*, în „L'Esprit créateur”, 10, nr. 1, primăvara 1970, pp. 24-35.
111. Flaubert in Egypt, pp. 198-199.
112. Foucault, *La Bibliothèque fantastique*, în Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7-33.
113. *Flaubert in Egypt*, p. 79.
114. Ibid., pp. 211-212.
115. Pentru o discuție pe tema acestui proces, vezi Foucault, *Archaeology of Knowledge* și pentru o discuție pe tema „Séjour de l'Égypte”, în *Discours d'Introduction à l'Archéologie*, Paris, 1971.
116. Vezî și Edward W. Said, *An Ethics of Language*, în „Daughters”, 4, nr. 2, vara 1974, pp. 28-37.
117. Vezî hăsele importantă din Richard Bevis, *Bibliothèque Cosmopolite*, în *Amateur's Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East*, Boston, G. K. Hall & Co., 1973.
118. Pentru discuții privind călătorii americani, vezi Dorothée Melniksi, Finkelstein, *Melville's Orientalism*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1961 și Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land*, Seattle, University of Washington Press, 1974.
119. Alexander William Kinglake, *Kathlan, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogman, 1844, ed. reimp., Londra, Henry Frowde, 1906, pp. 25, 68, 241, 250.
120. Flaubert in Egypt, p. 81.
121. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travelers: Burton, Blunt and Doughty*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1964, p. 5.
122. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Medina and Meccah*, ed. Isabel Burton, Londra, Tylston & Edwards, 1893, vol. 1, pp. 9, 108-110.
123. Richard Burton, *Terminal Essay*, în *The Book of the Thousand and One Nights*, Londra, Burton Club, 1886, vol. 10, pp. 63-302.
124. Burton, *Pilgrimage*, vol. 1, pp. 112, 114.

Căpitolul 3. Orientalismul caști

1. Friedrich Nietzsche, *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*, în *The Portable Nietzsche*, ed. și trad. Walter Kaufmann, New York, Vintage Press, 1954, pp. 46-47.
2. Numărul de călători arabi în Vest e estimat și analizat de Ibrahim Abu-Lughod în *Arab RedCOVERY of Europe: A Study in Cultural Encounters*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1963, pp. 75-76 și passim.
3. Vezî Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization*, New York, Walker & Co., 1972, pp. 73-105.
4. Vezî Johann W. Truk, *Islam as an Historical Factor in European History*, Oxford, Oxford University Press, 1962, p. 307.
5. Ibid., p. 309.
6. Vezî Jacques Wardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Haga, Mouton & Co., 1963.
7. Ibid., p. 311.
8. P. Masson-Oursel, *La Connaissance scientifique de l'Islam en France depuis 1900 et les variations de l'Orientalisme*, în „Revue Philosophique”, 143, nr. 7-9, iulie-septembrie 1953, p. 345.
9. Evelyn Baing, Lord Cromer, *Modern Egypt*, New York, Macmillan Co., 1908, vol. 2, pp. 237-238.

- B. Marian, Bucureşti, Editura Minerva, 1977, vol. 1, 181.
36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold*, 1939, ed. reimp., New York, Meridian Books, 1955, p. 214.
37. Vera Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973, p. 180, nota 55 (în rom. Hannah Arendt, *Originea totalitarismului*, trad. Ion Dure şi Mircea Iănescu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 241, nota 55).
38. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed. Stanley Cook, 1907, ed. reimp., Oesterhuth, N. B., Anthropological Publications, 1966, pp. xii, 241.
39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Stoddart Black şi George Chipstall, Londra, Adam & Charles Black, 1912, pp. 492-493.
40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 408-409.
41. Charles A. Doughty, *Reveries in Arabian Desert*, ed. a 2-a, 2 vol., New York, Random House, s. a., vol. I, p. 16.
42. Doughty, *Reveries in Arabian Desert*, ed. a 2-a, 2 vol., New York, Random House, s. a., vol. I, p. 16.
43. George Orwell, *1984*, trad. din limba engleză în limba română, *Spărgătorul de nămol*, ed. de George Orwell, Bucureşti, Editura Minerva, 1974, p. 16.
44. Arcendi, *Origins of Totalitarianism*, p. 218 (în rom. Hannah Arendt, *Originea totalitarismului*, p. 288).
45. T. E. Lawrence, *Parliamentary Assembly*, ed. A. W. Lawrence, New York, E. P. Dutton & Co., 1940, p. 93.
46. Cîrlă în Stephen Ely Tobachnick, *The Two Worlds of T. E. Lawrence*, în: *Studies in*, *Studies in Twentieth Century Literature*, 1973, pp. 96-97.
47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42-43, 661.
48. E. M. Forster, *A Passage to India*, 1924, ed. reimp., New York, Harcourt, Brace & Co., 1952, p. 322.
49. Maurice Barres, *Une Enquête aux pays du Levant*, Paris, Plon, 1923, vol. I, p. 20.
50. D. G. Hogarth, *The Wandring Scholar*, Londra, Oxford University Press, 1924.
51. D. G. Hogarth, *The Wandring Scholar*, Londra, Oxford University Press, 1924.
52. Cîrlă în H. A. Cobb, *Structure of Religious Thought in Islam*, în: *the six Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw şi William R. Polk, Boston, Beacon Press, 1968, p. 10.
53. Barres, *Une Enquête aux pays du Levant*, ed. Jacques Schifano, Paris, Plon, 1923, p. 123-124.
54. Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Virely, Paris, Gallimard, 1960, vol. 2, pp. 1536-1537.
55. Cîrlă în Christopher Sikes, *Cavalroaders to Israel*, 1965, ed. reimp., Bloomington, Indiana University Press, 1973, p. 5.
56. Cîrlă în Alan Sandness, *The Wrath of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction*, New York, St. Martin's Press, 1967, p. 158. Un studiu excelent al schizmatismei franceze vede Maurice Aftis (trad. *Literatură şi colonialism în Franţa*, Editura Minerva, 1991) Hans Kohn, p. 431.
57. Paul Valéry, *Oeuvres*, Paris, Gallimard, 1924, p. 137.
58. George Orwell, *Marathonch*, în *A Collection of Essays*, New York, Doubleday Anchorback Anchorback Books, 1954, p. 187.
59. Valentine Chirol, *The Decadent and the Orient*, Chicago, University of Chicago Press, 1924, p. 6.

60. Eric Fauré, *Orient et Occident*, in "Mercure de France", 229, 1 iulie-1 august 1931, pp. 263, 264, 269, 270, 272.
61. Fernand Halévy, *Les Juifs et les autres*, Paris, 1930, p. 230.
62. I. A. Richards, *Mercius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1932, p. xiv.
63. *Sacred Writings of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bouquet și J. Schekel, Leiden, E. J. Brill, 1909, p. 325.
64. H. A. R. Gibb, *Literature*, in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold și Alfred Guillaume, Oxford, Clarendon Press, 1931, p. 209.
65. Cea mai bună prezentare generală a acestui perioadă în termenii politici, sociali, economici și culturali se găsește în Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trad. Jean Stewart, New York, Praeger Publishers, 1972.
66. Există o descriere uilă a potențialului intelectual ce stă la baza operei lui Arthur R. Evans, jr., ed., *On Four Modern Humanisms: Hofmannsthal, Gide, Caillois, Camus*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1969, p. 10.
67. Edward Said, *On Orientalism*, in *Western Literature*, trad. Willard R. Trask, 1946, ed. reviz. Princeton, N. J., Princeton University Press, 1968, și *Language and the Public in Late Latin America*, 1972-1973.
68. Erich Auerbach, *Philology and Weltliteratur*, trad. M. și E. W. Said, in "Centennial Review", 13, nr. 1, iarna 1969, p. 11.
69. Ibid., p. 17.
70. De exemplu, în H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930*, 1938, ed. reviz., New York, Vintage Books, 1961.
71. Vasil Avram Abdel Malik, *Orientalism in Crisis*, in "Diogenes", 44, iarnă 1963, pp. 103-140.
72. R. N. Cast, *The International Congresses of Orientalists*, in "Hellas", 6, nr. 4, 1897, p. 349.
73. Vezi W. F. Wertheim, *Counter-inauguration Research at the Turn of the Century—Snouck Hurgronje and the Akshat War*, in "Sociologische Gids", 19, septembrie-decembrie 1972.
74. Sylvain Lévi, *Les Paris respectives des nations occidentales dans le projet de l'Islamisme*, in *Mémoires Syriani* Lévi, p. 116.
75. H. A. R. Gibb, Louis Massignon (1882-1962), in "Journal of the Royal Asiatic Society", 1962, pp. 120, 121.
76. Ibid., pp. 120, 121. Vezi și Y. Moukheib, *Beni-Dar-el-Manaf*, 1963, vol. 3, p. 114. Am utilizat bibliograful compilat a operei lui Massignon înmușcat de Monbarré, *L'Ouvrier de Louis Moukheib*, Beirut, Editions du Centre libanaise, 1972-1973.
77. Massignon, *L'Occident devant l'Orient: Primitivisme d'une solution culturelle*, in *Opera Minora*, vol. 1, pp. 208-223.
78. Ibid., p. 169.
79. Vezi Wandenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
80. Massignon, *Opera Minora*, vol. 1, p. 227.
81. Ibid., p. 335.
82. Citat din eseu lui Massignon despre Binuani în Wandenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.
83. Massignon, *Opera Minora*, vol. 3, p. 526.
84. Ibid., pp. 515-516.
85. Ibid., p. 212. Și p. 211 pentru un alt nate la adresa trimătorilor și pp. 423-427 pentru aprecieră sa asupra lui Lawrence.
86. Citat în Wandenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
87. Ibid., pp. 218-219.

88. Vezi A. L. Tibawi, *English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I*, in "Islamic Quarterly", 8, nr. 1, 2, ianuarie-iunie 1964, pp. 25-44; Part II, in "Islamic Quarterly", 8, nr. 3, 4, iulie-decembrie 1964, pp. 73-88.
89. O figură dominantă toată generație (de scrieri orientalistice), cea a lui Louis Massignon, Claude Cahen și Charles F. E. Spence, în *Etudes arabes et islamiques*, in "Journal asiatique", 261, nr. 1, 4, 1972, p. 164. Există o descriere foarte minime a domeniului islamic-orientalist în *Le Siècle de l'islam*, Introduction à l'Histoire de l'Orient musulman: *Éléments de géographie*, ed. Claude Cahen, Paris, Adrien Maisonneuve, 1961.
90. Wilfred M. R. Gibb, *Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965, p. 1-20.
91. H. A. R. Gibb, *Oriental Studies in the United Kingdom, in The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1951, pp. 86-87.
92. Albert Hourani, *Sir Hamilton Gibb, 1895-1971*, in *Proceedings of the British Academy*, 58, 1972, p. 504.
93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam*, 1909, ed. reviz., Beirut, Khayats Publishers, 1965, pp. 2-11.
94. H. A. R. Gibb, *Muslim Islam, in Wither Islam? A Survey of Modern Movements in the Modern World*, ed. H. A. R. Gibb, Londra, Victor Gollancz, 1952, pp. 328, 387.
95. Ibid., p. 355.
96. Ibid., p. 371.
97. H. A. R. Gibb, *The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe*, in John Rylands *Islamic Bulletin*, 38, nr. 1, septembrie 1955, p. 98.
98. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey*, Londra, Oxford University Press, 1949, pp. 2, 9, 84.
99. Ibid., pp. 111, 88, 189.
100. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947, pp. 108, 113, 123.
101. Ambete esuri se găsește în lucrarea lui Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176-208 și 3-33.
102. R. E. F. Tietze, *Chimera in the Middle East*, in "Harper's", noiembrie 1976, pp. 35-38.
103. Citat în Nyad al-Qazzaz, Ruth Ayyo et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, iunie 1975, pp. 10, 15.
104. *Statement of Purpose*, în MECSA Bulletin, 1, nr. 1, mai 1967, p. 33.
105. Ibid., p. 33. Vezi și *Statement of Purpose*, în MECSA Bulletin, 1, nr. 1, mai 1967, p. 33.
106. *MECSA Bulletin*, 1, nr. 2, noiembrie 1967, p. 16.
107. *Manhattan Manuscript: Present State of Arabic Studies in the United States*, in *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown, Washington, Middle East Institute, 1958, pp. 55-56.
108. Ibid., p. 55-56.
109. *Propaganda in Encyclopedia of the Social Sciences*, 1934, vol. 12, p. 527. Datorcă această referință profesorului Naum Chonashvili.
110. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, ed. C. Scott Moncrieff, 1925, ed. reviz., New York, Vintage Books, 1970, p. 135 (în rom. Marcel Proust, *În căutarea timpului pierdut*, Guermantes, trad. Irma Mavrodin, București, Editura Univers, 1989, pp. 169-170).
111. Nathaniel Schmidt, *Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842-1922*, in "Journal of the American Oriental Society", 43, 1923, p. 11.
112. Vezi și E. A. Speiser, *Asian Eastern Studies in America, 1939-1945*, in "Archiv Orientalni", 16, 1948, pp. 79-88.
113. *Journal of the American Oriental Society*, 1949, p. 88.
114. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
115. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
116. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
117. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
118. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
119. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
120. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
121. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
122. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
123. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
124. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
125. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
126. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
127. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
128. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
129. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
130. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
131. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
132. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
133. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
134. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
135. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
136. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
137. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
138. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
139. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
140. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
141. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
142. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
143. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
144. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
145. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
146. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
147. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
148. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
149. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
150. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
151. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
152. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
153. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
154. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
155. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
156. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
157. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
158. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
159. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
160. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
161. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
162. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
163. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
164. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
165. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
166. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
167. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
168. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
169. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
170. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
171. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
172. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
173. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
174. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
175. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
176. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
177. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
178. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
179. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
180. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
181. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
182. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
183. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
184. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
185. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
186. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
187. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
188. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
189. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
190. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
191. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
192. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
193. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
194. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
195. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
196. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
197. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
198. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
199. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
200. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
201. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
202. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
203. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
204. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
205. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
206. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
207. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
208. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
209. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
210. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
211. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
212. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
213. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
214. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
215. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
216. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
217. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
218. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
219. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
220. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
221. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
222. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
223. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
224. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
225. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
226. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
227. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
228. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
229. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
230. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
231. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
232. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
233. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
234. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
235. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
236. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
237. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
238. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
239. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
240. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
241. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
242. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
243. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
244. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
245. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
246. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
247. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
248. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
249. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
250. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
251. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
252. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
253. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
254. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
255. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
256. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
257. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
258. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
259. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
260. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
261. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
262. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
263. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
264. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
265. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
266. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
267. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
268. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
269. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
270. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
271. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
272. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
273. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
274. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
275. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
276. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
277. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
278. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
279. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
280. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
281. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
282. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
283. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
284. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
285. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
286. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
287. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
288. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
289. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
290. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
291. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
292. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
293. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
294. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
295. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
296. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
297. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
298. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
299. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
300. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
301. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
302. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
303. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
304. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
305. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
306. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
307. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
308. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
309. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
310. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
311. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
312. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
313. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
314. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
315. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
316. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
317. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
318. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
319. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
320. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
321. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
322. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
323. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
324. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
325. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
326. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
327. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
328. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
329. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
330. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
331. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
332. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
333. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
334. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
335. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
336. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
337. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
338. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
339. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
340. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
341. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
342. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
343. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
344. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
345. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
346. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
347. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
348. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
349. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
350. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
351. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.
352. *Journal of the American Oriental Society*, 1949-1950, p. 88.

111. Pentru legătura între Declarația lui Balfour și politica de război a Statelor Unite, vezi Doreen Vannoy, *Palatine Papers 1917-1922: Seeds of Conflict*, Londra, Cox & Sonnet 1972, pp. 10-5 u.
112. Samuel Green, *A Cultural Relations Policy in the Near East, in The Near East and the Great Powers*, ed. Faye, pp. 76-78.
113. George Camp Kesler, *The Middle East Institute - Its Inception and Its Place in American International Studies*, în *The Near East and the Great Powers*, ed. Faye, pp. 80, 84.
114. Pentru o relație privind această migrație, vezi *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming și Bernard Bailyn, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1969.
115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity*, New York, Vintage Books, 1964, p. 55, 261.
116. Abdallah Laroui, *Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam un mirror de l'histoire de Grèce*, în „Digress”, 38, iulie-septembrie 1973, p. 50. Acest eseu a fost introdus în lucrarea lui Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?*, trad. Diamant Cannell, Berkeley, University of California Press, 1976.
117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1971.
118. Laroui, *Pour une méthodologie des études islamiques*, p. 41.
119. Manfred Halpern, *Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples*, în „World Politics”, 15, octombrie 1962, pp. 121-122.
120. Ibid., p. 121.
121. George H. Binder, 1974 *Presidential Address*, în „MESA Bulletin”, 9, nr. 1, februarie 1975, p. 2.
122. Ibid., p. 5.
123. *Middle East Studies Network in the United States*, în „MERIP Reports”, 38, iunie 1975, p. 5.
124. Cde mai bună decât recenta critică la *The Cambridge History* sînt ale lui Albert Hourani în „The English Historical Review”, 87, nr. 343, aprilie 1972, pp. 348-353 și Roger Owen în „Journal of Interdisciplinary History”, 4, nr. 2, ianuarie 1973, pp. 287-298.
125. P. M. Holt, Introducere la *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton și Bernard Lewis, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press, 1970, vol. 1, p. xi.
126. D. Sourdel, *The Abbasid Caliphate, in Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 121.
127. N. J. Glueck, *The Arab Lands, in Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 575.
128. Dankwart A. Rustow, *The Political Impact of the West, in Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., vol. 1, p. 697.
129. Cînta în largime, *Palatine Papers 1917-1922*, în „Commentary”, octombrie 1968.
130. Robert Alter, *Historic and the Arab Mind*, în „Commentary”, octombrie 1968, pp. 61-85. Articolul lui Alter a fost o recenzie a studiului asupra lucrării generalului Yehoshua Harkabi, *Arab Attitudes to Israel*, traducere, Keter Press, 1972.
131. Gail Cal Day, *Do the Arabs Want Peace?*, în „Commentary”, februarie 1974, pp. 56-61.
132. Robert Barrow, *Mythologies*, trad. Annette Lavers, New York, Hill & Wang, 1972.
133. Institutul European, 1972.
134. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture and Change in the Middle East*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1962, ed. a 2-a revizuită, 1969, p. 406.
135. Raphael Patai, *The Arab Mind*, New York, Charles Scribner's Sons, 1973. Pentru o lucrare clară și mai răsădită, vezi John Latham, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding*, New York, Tappan Publishing Co., 1976.
136. Sana Hamdy, *Temperament and Character of the Arabs*, New York, Twayne Publishers, 1960, p. 100. Cartea lui Hamdy, este preferată traducătorilor și susținătorilor israelienilor: Alroy o citează aprobativ, la fel ca și Amos Elon în *The Israelis: Founders and Sons*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1971. Mordecai Berger (vezi nota 137 de mai jos) o citează și el frecvent. Modelul ei este cartea lui Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, dar ea nu are nici cultura generală, nici studii lui Lane.
137. Teza lui Manfred Halpern este prezentată în *Four Contrasting Repertoires of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Community and Change: Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice*, conținut susținut la o XXII-a Conferință de la Universitatea de Stat din Pennsylvania și la cea din Orientul Apropiat, la Revoluția din 1979, în preajma de la Revoluția din 1979, în „Journal of International Affairs”, 23, nr. 1, 1969, pp. 54-75.
138. Morde Berger, *The Arab World Today*, New York, Doubleday Anchor Books, 1964, p. 140. Acești gen de sugestii ale la baza lucrărilor groase ale unor exasmanți ca Joel Carmichael și Daniel Lerner, e mai subtilă la creatorilor politici și istorici ca Theodore Draper, Walter Laqueur și Elie Kedourie. Este interesant în esență în lucrări foarte apreciate precum Gabriel Bart, *Population and Society in the Arab East*, trad. Hanna Szoke, New York, Frederick A. Praeger, 1964 și Alfred Bone, *Social and Economics in the Middle East: A Society in Transition*, Londra, Routledge & Kegan Paul, 1955. Consensusul pare a se referi la faptul că, dacă arabi gîndesc în general, gîndesc diferit, adică nu neapărat cu rațiunea și adesea fără ea. Vezi și studiul RAND al lui Adel Dalmer, *Current Trends in Arab Intellectual Thought*, RM-3979-F, decembrie 1969 și conținuturi sa tipică „abordare concretă a rezolvării problemelor este vizibilă absența din gîndirea arabilă” (p. 29). Într-un eseu-recent pentru „Journal of Interdisciplinary History” (vezi nota 124 de mai sus), Roger Owen atacă însăși noțiunea de „islam” ca pe un concept desimul studiatului istoriei. Interesul său se concentrează asupra lucrării *The Cambridge History of Islam*, consideră el, perpetuează „un tip de gândire care este în esență un sistem religios, fiind precum Carl Becker și J. H. W. Marshall, definit în esență ca un sistem religios, fiind în esență un sistem religios”. El însuși caracteristicile necorecte ce nu fiu doar posibil progresul și Europa”. Pentru o demonstrație susținută a acestei impresii a lui Weber, vezi Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism*, trad. Brian Pearce, New York, Pantheon Books, 1974, pp. 76-117.
139. Hamdy, *Character and Temperament*, p. 197.
140. Cînta de Irene Gendzier în *Franz Fanon: A Critical Study*, New York, Pantheon Books, 1973, p. 94.
141. Berger, *Arab World*, p. 151.
142. P. J. Vanklovic, ed., *Revolution in the Middle East and Other Case Studies: proceedings of a seminar*, Londra, George Allen & Unwin, 1972, pp. 8-9.
143. Ibid., pp. 12, 13.
144. B. H. Malabar, *Islamic Concepts of Revolution*, în *ibid.*, pp. 33-39. Studiul lui Lewis, *Race and Color in Islam*, New York, Harper & Row, 1971, expunând acceși nemulțumiri cu un aer de mare cruditate, mai explicit politic, dar nu mai puțin exact, este lucrarea sa *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East*, Londra, Alroy Press, 1973.
145. Bernard Lewis, *The Revolt of Islam, in The Middle East and the West*, Bloomington, Indiana University Press, 1964, p. 95.
146. Bernard Lewis, *The Revolt of Islam, in „Commentary”*, ianuarie 1976, p. 44.
147. Ibid., p. 40.
148. Bernard Lewis, *History - Renaissance, Recovered, Invented*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1975, p. 68.
149. Lewis, *Islam in History*, p. 65.
150. Lewis, *The Middle East and the West*, pp. 68, 87.

151. Lewis, *Islam in History*, pp. 65-66.
152. Published initial in "Middle East Journal", 5, 1951, apoi în *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lurfiyye și Charles W. Churchhill, Hage, Mouton & Co., 1970, pp. 688-703.
153. Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.
154. Robert K. Merton, *The Perspectives of Insiders and Outsiders*, în lucrarea sa *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer, Chicago, University of Chicago Press, 1973, pp. 99-136.
155. Vezi, de exemplu, opera recentă a lui Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste și autori cecurior publicate în *Review of Middle East Studies 1 and 2*, Londra, Ithaca Press, 1973, 1976, diferitele analize ale politicii privind Orientul Mijlociu de Noam Chomsky și activitatea Protecției de Cercetare și Informații asupra Orientului Mijlociu (MORI) în bun program este oferit în Gabriel Adami, Kostas Alex, Jacques Berque, et al., *De l'imperialisme à la décolonisation*, Paris, Editions de Minuit, 1965.

Postfață

1. Martin Bernal, *Black Athena*, New Brunswick, Rutgers University Press, vol. 1, 1987, vol. 2, 1991; Eric J. Hobsbawm și Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
2. O'Hanlon și Washbrook, *After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World*; Prakash, *Can the Subaltern Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook*, ambele în "Comparative Studies in Society and History", IV, 9, ianuarie 1992, pp. 141-184.
3. Într-un caz doborât de sugestiv, obiecturile lui Lewis de a generaliza în mod tendentios par să fi fost create probleme cu legea. Conform zărilor, "liberation" (1 martie 1994) și "Guardian" (8 martie 1994), Lewis se confruntă acum cu procese penale și civile ce i s-au intenat în Franța de către organizații ale armelor și ale drepturilor omului. Este acuzat sub aceluși titlu căre face că, în Franța, negarea faptului că a avut loc Holocaustul nazist să constituie un delict, acuzată ce i se aduce constă în negarea în zărire a Holocaustului și a faptului că a avut loc un genocid al armelor în perioada imperiului Otoman.
4. Carol Breckenridge și Peter van der Veer, ed., *Orientalism and the Postcolonial Predicament*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993.
5. Nicholas B. Dirks, ed., *Colonialism and Culture*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1992.
6. *The Clash of Civilizations*, în "Foreign Affairs", 71, 3, vara 1993, pp. 22-49.
7. Notes on the "Post-Colonial", în "Social Text", 31/32, 1992, p. 106.
8. Magdoff, *Globalization - To What End?*, în *Socialist Register 1992: New World Order*, ed. Ralph Miliband și Leo Panitch, New York, Monthly Review Press, 1992, pp. 1-32.
9. Miyoshi, *A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Imperial State*, în "Cultural Inquiry", 13, 4, vara 1993, pp. 726-751.
10. *Ireland's Field Day*, Londra, Hutchinson, 1985, pp. vii-xviii.
11. Alcalay, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993; Gilroy, Cambridge, Harvard University Press, 1993; Ferguson, Londra, Routledge, 1992.

CUPRINS

Avertisment (trad. Ana Andreescu)	9
Introducere	13
Capitolul 1. Domeniul orientalismului	
1. Cunoaşterea orientului	43
II. Geografia imaginativă şi reprezentările sale :	
<i>Orientalizarea orientului</i>	61
III. Proiecte	84
IV. Criza	103
Capitolul 2. Structuri şi restructurări orientaliste	
I. Frontiere retrăsate, probleme redefinite, religie secularizată	125
II. Silvestre de Sacy şi Ernest Renan : <i>Antropologia raională şi laboratorul filologic</i> (trad. Doina Lică)	135
III. Ştiinţă şi reşedinţă orientală : <i>Cerintele lexicografiei şi ale imaginaţiei</i>	159
IV. Pelerinii şi pelerinaje, briantici şi francezi	177
Capitolul 3. Orientalismul azi	
I. Orientalism latent şi evident	211
II. Stil, competenţă, viziune : <i>Materialismul orientalismului</i>	235
III. Orientalismul anglo-francez modern în plină înflorire	264
IV. Ultima fază	293
Postfaţă la ediţia din 1995	339
Note	363
Indice	383
	399